PIDATO PENGUKUHAN GURU BESAR DALAM BIDANG PEMIKIRAN HUKUM KELUARGA ISLAM

DISAMPAIKAN DALAM SIDANG SENAT TERBUKA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
RADEN MAS SAID SURAKARTA

15 April 2025

Hukum-dan-Masyarakat dalam Studi Hukum (Keluarga) Islam di Indonesia

Oleh: Prof. Dr. Muhammad Latif Fauzi, SHI., MSI., MA.

Bismillahirrahmanirrahim
Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

اَلْحَمْدُ للهِ وَكَفَى، وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلىَ رَسُولِهِ الْـمُصْطَفَى، وَعَلىَ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنِ اهْتَدَى، أَمَّا بَعْدُ

Yang saya hormati,

Rektor UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para Wakil Rektor UIN Raden Mas Said Surakarta,

Ketua dan Anggota Senat UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para Dekan, Direktur Pascasarjana, para Wakil Dekan dan Wakil Direktur Pascasarjana di UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para Kajur, Sekjur dan Koordinator Prodi di lingkungan UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para Kajur, Sekjur dan Koordinator Prodi di lingkungan Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para Guru Besar tamu,

Para rekan sejawat dosen dan tenaga kependidikan UIN Raden Mas Said Surakarta,

Para undangan, sanak saudara, sahabat, dan para hadirin yang saya muliakan,

Alhamdulillah, puji syukur saya panjatkan ke hadirat Allah yang Maha Kuasa, yang telah melimpahkan rahmat dan pertolongan-Nya, pada hari ini, Selasa, 15 April 2025, sehingga kita dapat hadir dalam Sidang Senat Terbuka Pengukuhan Guru Besar UIN Raden Mas Said Surakarta.

Hari ini merupakan hari penting dan bersejarah bagi saya karena saya berdiri di sini untuk menyampaikan pidato Pengukuhan Guru Besar saya ke hadapan sidang yang mulia. Judul pidato saya adalah "**Hukum-dan-Masyarakat dalam Studi Hukum (Keluarga) Islam di Indonesia**."

Melalui pidato ini, saya ingin menawarkan satu cara pandang dalam melihat dinamika penerapan hukum Islam di Indonesia, yaitu *law-and-society*, *socio-legal*, atau hukum-dan-masyarakat. Saya melihat bahwa upaya modernisasi hukum (keluarga) Islam yang terjadi di Indonesia dan bahkan di mayoritas negara Muslim kerap dipahami secara kurang tepat. Intervensi negara terhadap Syariah, baik melalui birokratisasi maupun judisialiasi, dituduh merebut otoritas ulama' yang selama ini menjadi penjaga gawang Syariah. Karena itu, dalam pelaksanaannya, sering kali diwarnai dengan ketegangan dan negosiasi. Pendekatan hukum-dan-masyarakat memiliki kemampuan untuk memberi gambaran komprehensif tentang konflik dan negosiasi yang terjadi di masyarakat. Pendekatan tersebut merupakan persimpangan antara pembangunan masyarakat, norma, dan peran dan fungsi hukum. Pendekatan ini bersifat interdisipliner, dan mungkin melibatkan berbagai pendekatan dan metodologi penelitian yang ditemukan dalam disiplin ilmu sosial.

Untuk mengawali pidato ini, ijinkan saya mengucapkan terima kasih kepada dua mentor akademik saya. Kedua orang ini telah membentuk perjalanan akademik saya sampai saya berdiri di podium ini. Mereka tidak saja memperkaya saya dengan perspektif yang luas tentang Islam, hukum dan masyarakat, tetapi juga membekali kemampuan untuk merumuskan pertanyaan kritis dan tentu saja, menemukan jawaban tentangnya.

Pertama, Prof Léon Buskens. Beliau sekarang menjadi Direktur di Netherlands Institute in Morocco (NIMAR) di Rabat, Maroko. NIMAR adalah lembaga Belanda yang bertugas mengembangkan kajian dan pelatihan tentang Maroko. Oleh pemerintah Belanda, pengelolaan lembaga ini diserahkan ke Universitas Leiden. Léon Buskens adalah profesor bidang hukum dan budaya masyarakat Muslim. Ia menulis disertasi tentang perkembangan sosial politik reformasi hukum keluarga

di Maroko. Sejak tahun 2007, saya mengenal beliau. Hubungan kami terjaga sampai sekarang. Ia menempa saya dengan literatur tentang antropologi Islam, mulai dari karya monumental Clifford Geertz, Paul Rabinow, Peter Burke, Stephen Humpreys, Michael Gilsenan, Lara Deeb, Muhammad Qasim Zaman, Brinkley Messick, Baudouin Dupret, Charles Hirschkind, Saba Mahmood, Talal Asad, sampai John Bowen.

Kedua, Prof Adriaan Bedner. Beliau menjabat sebagai Direktur Van Vollenhoven Institut (VVI), sebuah pusat studi di dalam Leiden Law School, Universitas Leiden yang memiliki minat untuk mengembangkan kajian tentang hukum, masyarakat dan pembangunan di negara-negara berkembang. Bagi VVI, yang utama dalam penegakan hukum adalah tegaknya *rule of law* dan keadilan. Saya baru mengenal Prof Adriaan ketika saya memulai studi Doktoral di tahun 2016. Darinya saya belajar banyak tentang konsep studi hukum dan masyarakat, pluralisme hukum, termasuk pendekatan sosio-legal.

Saya juga ingin menyebut seseorang yang sangat berjasa dalam karir akademik saya. Beliau telah menjadi partner dalam diskusi tentang penelitian dan hal akademik lain, karena kita memiliki *interest* yang sama, yaitu hukum keluarga Islam. Beliau adalah Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, MA.

Ijinkan saya memulai pidato ini.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Dalam pidato kali ini, saya ingin membahas tentang sesuatu yang selama hampir 2 dekade ini menjadi perhatian, juga kegelisahan saya, dalam beberapa penelitian yang saya lakukan, yaitu tentang hukum Islam dan masyarakat. Tentu kita bisa mengawali dengan mengajukan beberapa pertanyaan “apa itu hukum?” dan “bagaimana seharusnya hukum?” Kemudian kita dapat mengembangkan pertanyaan seperti “bagaimana hukum

dapat mempengaruhi masyarakat?"; dan "seberapa efektif hukum mengatur masyarakat?"

Sependek pengetahuan saya, kajian (hukum) Islam memang tidak cukup hanya dilakukan dengan mengkaji aspek normativitas yang tertuang dalam kitab suci, seperti yang umumnya dilakukan oleh para orientalis awal. Mereka sibuk mengkaji substansi teks secara kritis, tetapi melepaskannya dari konteks yang jauh lebih rumit. Leiden dan Belanda telah memberi nuansa baru dalam kajian saya. Kajian Islam dilakukan dengan melihat kompleksitas kehidupan masyarakat yang mempraktikkannya dalam ruang lokalitas yang beragam. Islam tidak hanya dilihat sebagai seperangkat doktrin yang statis, tetapi sebagai sebuah pengamalan dan pengalaman dalam relasi dan struktur sosial yang selalu bergerak. Kajian ini tidak mudah dilakukan.Tentu, pengetahuan tentang teks dan doktrin menjadi modal dasar.

Di samping itu, yang jauh lebih penting adalah diperlukan daya kritisisme untuk menautkannya dengan perkembangan teori-teori sosial dan humaniora. Barang kali istilah yang lebih tepat untuk menyebut model ini adalah studi masyarakat Muslim, "*Islam as a social phenomenon*."[1] Rindu saya seketika tertuju kepada the International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), lembaga studi yang berdiri di akhir 1990an, bermarkas di Rapenburg, Belanda. ISIM memiliki andil yang sangat besar dalam merawat dan mengembangkan pendekatan komparatif, lintas disiplin dalam studi Islam.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Terdapat kecenderungan kuat bahwa studi hukum Islam di perguruan tinggi Islam memberi perhatian lebih pada doktrin

[1] Kamaludeen Mohamed Nasir, "Bryan S. Turner: Building the Sociology of Islam," in *The Sociology of Islam. Collected Essays of Bryan S. Turner*, ed. Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir (Farnham and Burlington: Ashgate, 2016).

normatif Islam sebagaimana tertuang dalam kitab-kitab fikih klasik. Pendekatan doktrinal semacam ini tentu tidak salah. Pendekatan ini penting selama ia berusaha untuk mengeksplorasi bagaimana para ulama' tersebut melakukan penalaran hukum dan membuat kesimpulan hukum. Sayangnya, tak jarang kita temukan narasi-narasi dalam kitab-kitab klasik tersebut diambil secara literal tanpa dilakukan analisis secara mendalam. Alih-alih menghadirkan teks tersebut sebagai sesuatu yang 'hidup,' justru menempatkannya sebagai norma kebenaran yang kaku. M. Amin Abdullah menyebut problem ini sebagai kuatnya orientasi *'Ulum al-Din* dalam studi agama. Pemahaman yang muncul membuat seseorang terfokus terhadap hal-hal yang terkait dengan ilmu-ilmu agama seperti aqidah, fiqih, dan rumpun ilmu agama lainnya. Sebuah bangunan keilmuan yang menjadi panutan dan bersifat sakral. '*Ulum al-Din* harus dipadukan dengan *al-Fikri al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah* sebagai sumbangan keilmuan untuk peradaban global.[2]

Islam harus dipahami sebagai sesuatu yang selalu berubah *(changing)* dan berkembang *(evolving)*, generasi Muslim harus mampu pula merespon kenyataan dunia *(vision of reality)* dan makna kehidupan manusia *(meaning of human life)*.[3] Dengan demikian, Islam bukanlah sesuatu yang satu. Islam tidak hanya sistem kepercayaan dan ibadah, tetapi multisistem dalam historisitas yang selalu berubah dan berkembang. Charles J. Adams mengatakan:

> *Thus Islam cannot be one thing but rather is many systems, not a system of beliefs and practices, etc., but many systems (or non systems) in a never ceasing flux of*

---

[2] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Intergatif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

[3] Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition," in *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, ed. Leonard Binder (Canada: John Wiley and Sonc, 1976), 31.

development and changing relations to evolving historical situations.[4]

Dalam pendidikan hukum, Adriaan Bedner dan Jacqueline Vel menyebut istilah '*conservatism*' menjadi penyebab studi hukum tidak berkembang. Kemapanan keilmuan profesor dalam mendefinisikan 'apa itu hukum,' 'bagaimana seharusnya hukum,' dan 'bagaimana hukum seharusnya diajarkan' menjadi problem serius.[5] Walhasil, studi hukum hukum Islam di Indonesia tidak mampu memberi kontribusi signifikan bagi pengembangan hukum di tanah air.

Pidato saya kali ini terbagi ke dalam beberapa bagian. Pada bagian pertama, saya membahas hal yang bersifat teoritis terkait bagaimana Syariah bertransformasi menjadi hukum Islam yang terjadi di dunia secara umum dan di Indonesia secara khusus. Tidak dipungkiri bahwa proses itu mendapat pengaruh yang cukup kuat dari modernisme hukum positif di Barat. Tentu saja, sarjana Syariah dan penguasa lokal (pemerintah) sangat menentukan dalam transformasi ini. Saya sengaja menulis Delft dan Leiden untuk mengingkatkan kita kembali pada peran yang dimainkan kedua kota itu beserta tokoh-tokohnya dalam pembentukan hukum Islam di Indonesia yang terjadi sejak masa kolonialisme. Pada bagian ini, saya menyebut Snouck Hurgronje sebagai sosok yang cukup kontroversial di mata kita, tetapi secara akademik, menurut saya, memberi kontribusi siginifikan dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Bagian kedua membahas tentang kebangkitan studi hukum Islam di Indonesia sejak tahun 1950-an yang dibentuk oleh para sarjana dari universitas di Amerika Serikat. Pada bagian ketiga, saya menjelaskan bagaimana konstruksi hukum-dan-

[4] Adams, 31.

[5] Adriaan Bedner and Jacqueline Vel, "Legal Education in Indonesia," *The Indonesian Journal of Socio-Legal Studies* 1, no. 1 (2021): 17.

masyarakat dalam studi hukum (keluarga) Islam di Indonesia. Diskusi pada bagian ini saya bagi menjadi tiga topik, yaitu Hukum adalah lebih dari hukum, Hukum sebagai budaya, dan Pluralisme hukum. Sebagai kesimpulan, saya menegaskan kembali pentingnya menggunakan hukum-dan-masyarakat sebagai kerangka analisis dalam memahami bekerjanya hukum (Islam) di masyarakat.

Siyāsa shar'iyya, positivisme hukum dan hukum Islam di Indonesia

Terlepas dari sifat Syariah yang beragam, baik sebagai kehendak Tuhan, hukum agama, atau interpretasi ahli hukum (*fiqh*), negara-negara Muslim pada paruh pertama abad ke-20 berusaha mengubah Syariah menjadi "hukum Islam."[6] Transformasi modern Syariah menjadi hukum negara adalah konsekuensi yang tak terhindarkan dari munculnya perhatian Barat tentang hukum Islam. Kebutuhan untuk transformasi Syariah menjadi hukum Islam menjadi nyata ketika negara modern menuntut pernyataan hukum yang lebih otoritatif dan tegas. Mengingat konteks kolonialisme, pembuatan hukum Islam telah sangat mencakup beragam orientasi dan kepentingan: sarjana hukum pribumi, cendekiawan Islam dan negara (kolonial). Sementara para sarjana hukum pribumi memberlakukan norma-norma hukum positif, para sarjana Islam dan penguasa lokal berfungsi sebagai perantara.[7] Apa yang sekarang dikenal sebagai hukum Islam adalah hasil dari

[6] Léon Buskens and Baudouin Dupret, 'The Invention of Islamic Law: A History of Western Studies of Islamic Normativity and Their Spread in the Orient' in Jean-Claude Vatin and François Pouillion (eds), *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations* (Brill, 2014) vol 2, 31.

[7] Léon Buskens, 'Sharia and the Colonial State' in Rudolph Peters and Peri Bearman, *The Ashgate Research Companion to Islamic Law* (Ashgate, 2014) 209 ('Sharia and the Colonial State').

negosiasi pengetahuan hukum Islam dan otoritas negara di periode modern. Negara mengesampingkan pluralitas pendapat hukum dari berbagai mazhab fiqh (*madhāhib*) dan wacana terbuka Syariah.[8]

Meskipun tidak pernah ada penerimaan universal tentang interpretasi Syariah, dunia Muslim menunjukkan berbagai pengalaman kontinuitas dan perubahan sistem hukum Islam. Sejak abad ke-14, cendekiawan Muslim telah memperhatikan faktor-faktor apa yang menentukan makna Syariah. Ulama' terkemuka Ibnu Qayyim al-Jawziyya (w 1350 M) berpendapat bahwa Syariah berhubungan dengan keadilan. Ini berarti bahwa setiap upaya duniawi untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, termasuk penyebaran kode hukum, dapat dibenarkan secara agama dan menjadi bagian dari Syariah.[9] Situasi saat ini menunjukkan bahwa kepentingan politik negara diperlukan untuk mendefinisikan dan menerapkan Syariah.[10]

Pada akhir abad ke-19, banyak negara jajahan di Asia menyaksikan transformasi Syariah menjadi kode hukum yang disponsori negara.[11] Tanpa ragu, bentuk hukum Islam saat ini berhutang budi pada konstruksi hukum Eropa. Setelah runtuhnya kekuasaan kolonial di negara-negara ini, perjuangan untuk penggabungan Syariah ke dalam hukum negara semakin intensif. Pelembagaan Syariah ke dalam hukum Islam banyak

---

[8] Léon Buskens, 'A Medieval Islamic Law? Some Thoughts on the Periodization of the History of Islamic Law' in A. Vrolik and J.P. Hogendijk (eds), *O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture* (Brill, 2007) 469, 472.

[9] Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (University of Hawai'i Press, 2008) 12–13.

[10] Abdullahi Ahmed An- Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'A* (Harvard University Press, 2008).

[11] Buskens and Dupret, "The Invention of Islamic Law: A History of Western Studies of Islamic Normativity and Their Spread in the Orient."

berkaitan dengan konstruksi dan pelestarian tidak hanya komitmen terhadap Islam, tetapi juga identitas Islam. Di sini, transformasi seperangkat hukum substantif yang tersebar menjadi sistem yang berpusat pada negara dan dikodifikasi telah terjadi. Tetapi, yurisdiksi hukum Islam ini umumnya terbatas pada hukum keluarga Islam.[12]

Melalui proses pembentukan negara (*nation-state formation*), aturan-aturan Islam sering diakui dan diterapkan sebagai hukum positif.[13] Sebelum perkembangan ini, pengakuan formal Syariah sebagai sistem hukum dan perubahan fiqh ke dalam aturan hukum resmi oleh otoritas legislatif tidak terjadi. Reformasi Syariah, yang melibatkan perubahan prinsipnya sesuai dengan kerangka hukum Barat, dapat dikaitkan dengan pengaruh doktrin kolonial.[14] Namun, keterlibatan ulama', yang merupakan otoritas yang diakui dalam hukum dan praktik agama, terus memegang signifikansi. Kehadiran mereka berfungsi untuk memberikan legitimasi pada proses intervensi negara terhdap Sharia.[15] Hal itu mencakup reformulasi prinsip-prinsip Islam yang sudah mapan[16] melalui *ijtihād*, yang melibatkan perumusan undang-undang berdasar hukum dalam kitab suci. Proses ini melibatkan pemilihan (*takhayyur*) dan

---

[12] Iza R. Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2016).

[13] Buskens and Dupret, "The Invention of Islamic Law: A History of Western Studies of Islamic Normativity and Their Spread in the Orient," 36.

[14] Wael B. Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge University Press, 2009) 2 (' *Sharia: Theory, Practice, Transformations*').

[15] Aharon Layish, 'The Transformation of the Sharīʿa from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World' [2004](1) *Die Welt Des Islams* 85, 89.

[16] Buskens, "Sharia and the Colonial State," 211.

harmonisasi (*talfīq*)[17] dari prinsip-prinsip Syariah. Selain itu, perumusan undang-undang juga terkadang memperhatikan konsep kepentingan publik (*maṣlaḥa*).[18]

Pelembagaan fiqh tidak dapat dihindari karena munculnya *madhāhib fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* (*legal theories*).[19] Selama periode Umayyah (661-750), kemunculan pejabat-pejabat pengadilan yang dikenal sebagai *qāḍi* beroperasi secara otonom dari otoritas khalifah. Selama akhir abad ke-9 di dinasti Abbasiah, ada peningkatan yang jelas dalam penyebaran tugas antara qāḍi dan monarki politik. Yang pertama mengambil tanggung jawab untuk melindungi, meninjau, dan mengawasi proses administrasi Syariah, sementara yang terakhir memiliki tanggung jawab mengeksekusi Syariah.[20]

Bertentangan dengan tanggung jawab *qāḍi*, lembaga informal yang lain, yang dikenal sebagai *mufti*, juga muncul. Upaya ini mencakup para profesional hukum yang menghasilkan keputusan yang tidak mengikat secara hukum dan beroperasi di luar lingkup birokrasi resmi. Kehadiran otoritas politik dan institusi *qāḍi* dalam penerapan hukum Islam menunjukkan bahwa perkembangan Syariah didasarkan pada pertimbangan duniawi dan rasional. Namun, penting untuk dicatat bahwa kesalehan Islam dan perilaku moral memiliki

---

[17] J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (State University of New York Press, 1959) 28; Anver M. Emon, 'Shariʿa and the Modern State' in Anver M. Emon, Mark Ellis, and Benjamin Glahn (eds), *Islamic Law and International Human Rights Law* (Oxford University Press, 2012) 66.

[18] Felicitas Opwis, 'Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory' (2005) 12 (2) *Islamic Law and Society* 182.

[19] Wael B. Hallaq, 'The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory' (1987) 64 (1) *Der Islam* 42; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl Al-Fiqh* (Cambridge University Press, 1997).

[20] Hoexter Miriam, 'Qāḍī, Muftī and Ruler: Their Roles in the Development of Islamic Law' in Ron Shaham (ed), *Law, Custom, and Statute in the Muslim World* (Brill, 2007) vol 28, 67.

peran penting dalam membentuk standar epistemik otoritas hukum. Selama periode ini, sementara undang-undang tidak diakui secara formal dalam sejarah Islam, negara memiliki wewenang untuk menetapkan dan menegakkan aturan dan peraturan. Ini dilakukan dengan tujuan implisit untuk mempromosikan konsistensi dan keseragaman hukum di antara berbagai aliran pemikiran.[21] Dapat dikemukakan bahwa hak prerogatif politik hukum yang dikaitkan dengan penguasa, yang biasa disebut sebagai *siyāsa shar'iyya*, memerlukan integrasi keahlian hukum, kekuatan politik, dan otoritas agama.

Sebagai konsekuensi dari intervensi negara di bidang hukum, diskusi ilmiah tentang hukum Islam muncul di ruang publik. Menurut akademisi Barat terkemuka seperti Schacht,[22] Coulson,[23] dan Anderson,[24] yurisdiksi hukum pada era kekhalifahan terkait erat dengan konsep pembatasan praktik penalaran hukum (*ijtihād*) menjelang akhir abad ke-9. Fenomena ini memunculkan konsep *taqlīd* (mengikuti atau meniru). Konsep *taqlīd* yang telah lama dianggap sebagai simbol dari kurangnya kemajuan dalam tradisi akademik Islam menghambat kapasitas ahli hukum Islam untuk menghasilkan konsep hukum baru. Sebagai konsekuensi dari keadaan yang berlaku, hukum Islam secara luas dianggap tidak mampu mencapai cita-cita modern. Perspektif ini semakin diperkuat oleh pernyataan Weber bahwa hukum Islam tidak memiliki alasan dan sistematisasi, dan tidak cukup berkembang.[25]

---

[21] Layish, "The Transformation of the Sharīʿa from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," 87–88.

[22] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Clarendon Press, 1964).

[23] Noel Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Pres, 1964).

[24] J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (Athlone Press, 1976).

[25] Mohammad Fadel, 'State and Sharia' in Rudolph Peters and Peri Bearman (eds), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law* (Ashgate, 2014) 93.

Namun, Wael Hallaq menyajikan bukti yang menunjukkan bahwa konsepsi tentang *ijtihād* seperti itu cacat, baik dalam teori maupun dalam praktik.[26] Hallaq menunjukkan peran penting yang dimainkan oleh *ijtihād* yang dipengaruhi oleh praktik sosial dan proses pemberian fatwa (*iftā'*), dalam evolusi aturan perundang-undangan.[27] Baber Johansen menegaskan dahsyatnya penalaran fiqh. Fokus penelitiannya berkisar pada sistem pajak tanah di periode Mamluk dan Ottoman. Sistem ini mengakhiri pembayaran tradisional *kharāj* seperti yang ditentukan oleh hukum Hanafi. Sebaliknya, ia memperkenalkan konsep sewa melalui *ijāra* dan menumbuhkan kemitraan yang dikenal sebagai *muzāra'a*.[28] Sehubungan dengan modifikasi ini, meskipun dilaksanakan di bawah pengaruh signifikan dari mazhab hukum tertentu, pembaharuan doktrin hukum dilaksanakan untuk mengatasi tuntutan yang ditimbulkan oleh keadaan sosial.

Menurut Hallaq, evolusi hukum Islam sejak perkembangan awalnya menghasilkan apa yang disebut "*great rationalist-traditionalist synthesis*."[29] Dengan ini, Hallaq berpendapat bahwa hukum Islam telah memasukkan tradisionalisme, yaitu ide-ide dan norma-norma yang ditunjukkan dalam teks-teks suci, Al-Qur'an dan tradisi kenabian, dan rasionalisme dalam bentuk konsensus ilmiah dan penalaran analogis. Ulama' lain menekankan aspek Syariah yang terdiri dari nilai-nilai Islam

---

[26] Wael B. Hallaq, 'Was the Gate of Ijtihad Closed?' (1984) 16(1) *International Journal of Middle East Studies* 3.

[27] Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001).

[28] Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Tent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods* (Croom Helm, 1988).

[29] Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*, 45.

tradisional.[30] Demi keseragaman dan kepastian hukum, undang-undang negara melibatkan otoritas ulama' untuk mendefinisikan Syariah dengan mengkodifikasi doktrin *fiqh* yang disetujui. Konsepsi hukum Syariah ini dipengaruhi oleh studi Eropa tentang hukum Islam yang cenderung menggunakan pemahaman administratif hierarkis tentang hukum.[31]

Para sarjana kontemporer sering memahami pengertian agama sebagai Syariah dengan menempatkannya bertentangan dengan rasionalisme. Bagaimana Syariah yang benar-benar berfungsi dalam domain sosial-politik suatu bangsa tidak mendapatkan perhatian ilmiah yang serius. Karena narasi ini, ideologi reformasi dalam beberapa hal melahirkan konsep negara modern dan sistem administrasi.[32] Di ranah inilah Kekaisaran Ottoman abad ke-19 mulai meluncurkan ide-ide reformasi hukum dalam arti kode hukum Eropa. Meskipun sejak abad ke-15, sejumlah peraturan (*qānūn*) tentang tanah, keuangan, dan kejahatan telah diberlakukan oleh sultan Ottoman, pengenalan reformasi hukum terjadi selama periode Tanzimat (1839-76). Sentralisasi, positivisme hukum, dan penyatuan hukum adalah konsep penting yang menyertai proses reformasi hukum. Kodifikasi tidak dapat dihindari. Kodifikasi dapat dilakukan dalam dua model, baik memodernisasi doktrin fiqh tradisional yang ada atau memaksakan kode hukum Barat. Kode sipil Ottoman, Mejelle, secara eksklusif berasal dari hukum Hanafi dan the Penal Codes

[30] Rudolph Peters, "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a Is Codified," *Mediterranean Politics* 7, no. 3 (2002): 82–95, https://doi.org/10.1080/13629390207030007.

[31] Fadel, "State and Sharia," 94.

[32] Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*, 4–5.

tahun 1840 dan 1851, mewakili model pertama.[33] Baik undang-undang maupun kodifikasi diyakini sesuai dengan Syariah, meskipun sumber otoritasnya terletak di parlemen. Namun, seringkali, *qāḍi* mengabaikan hukum yang dikodifikasi yang, dalam pandangan mereka, tampak menyimpang dari Syariah. Mereka bersikeras mengandalkan otoritas hukum tradisional daripada kode hukum yang baru.[34]

Sejalan dengan diskusi di atas, para ilmuwan politik dan sarjana sosio-legal telah mengembangkan satu tesis bahwa pembentukan hukum Islam yang disponsori negara di suatu tempat telah melibatkan hubungan kekuasaan. Keilmuan modern telah menyerukan perlunya pemahaman tentang narasi sosial, politik, dan hukum di negara yang diteliti. Buskens menekankan bahwa penerapan hukum modern hanya dimungkinkan oleh negara modern, dan sebaliknya.[35] Sementara itu, Hussin menegaskan gagasan bahwa "hukum Islam sebagai arena politik, ruang lingkup, batas, aturan, dan isinya mengalami transformasi luar biasa selama akhir abad ke-18 dan ke-19..."[36] Beragam kekuatan dalam politik berjuang untuk transformasi isi, ruang lingkup, dan aturan ajaran agama "tidak resmi" ke dalam hukum Islam yang dipromosikan negara. Dalam kerangka ini, penting untuk menekankan pentingnya kontekstualisasi studi kritis tentang sistem dan institusi hukum dalam situasi historis yang selalu berubah.

Gagasan hukum Islam menekankan kedaulatan ilahi yang eksklusif dan mengklaim wahyu sebagai fondasi dasar.

---

[33] Peters, "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a Is Codified," 88.

[34] Layish, "The Transformation of the Sharīʿa from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," 97.

[35] Buskens, "Sharia and the Colonial State," 210.

[36] Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*, 7.

Sebaliknya, konsep negara bangsa cenderung memonopoli proses pembuatan hukum melalui doktrin positivisme.[37] Yang pertama diwakili oleh ulama' sedangkan yang kedua oleh legislatif. Undang-undang mengambil alih tugas tradisi *fiqh klasik* untuk mengelola negara modern. Terlepas dari disonansi ini, pada tingkat yang lebih praktis, tiga badan hukum yang berbeda hidup berdampingan dan berhubungan satu sama lain dalam segitiga yang mencakup perubahan hubungan di antara mereka.[38] Pada titik ini, norma-norma plural ini secara rumit bercampur dalam apa yang disebut bentuk hukum hibrida.[39]

Aspek hukum dalam debat publik tentang Islam dan perubahan sosial di Indonesia menunjukkan bahwa Islam, sebagai sumber norma dan hukum, menawarkan konsep pernikahan, perceraian, warisan, dan keluarga. Dengan demikian, seorang sarjana hukum dan masyarakat harus terlibat dalam *ijtihād*, berpikir di luar mazhab, dan reinterpretasi norma-norma Islam, berkat pengembangan teori hukum Islam, serta penggabungan *adat* ke dalam hukum.[40] Para ahli hukum Muslim pada periode pra-klasik telah mengembangkan berbagai cara untuk memasukkan adat istiadat ke dalam hukum Islam, mulai dari sekadar mengambil

---

[37] Mark Cammack, "Islam, Nationalism and the State in Suharto's Indonesia," *Wisconsin International Law Journal* 17 (1999): 27–63.

[38] Léon Buskens, "An Islamic Triangle: Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs," in *ISIM Newsletter*, vol. 5 (Leiden: Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2000), 8.

[39] Franz Von Benda-Beckmann and Keebet Von Benda-Beckmann, "Islamic Law in a Plural Context: The Struggle over Inheritance Law in Colonial West Sumatra," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no. 4/5 (2012): 774.

[40] John R. Bowen, *Shari`a, State, and Social Norms in France and Indonesia* (ISIM Paper No. 3. Leiden: Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2001).

praktik-praktik tertentu dalam *sunnah* atau *ijmā'*, *istiḥsān*, hingga membuat fiksi hukum (*ḥiyal*).[41]

Bapak Ibu yang saya hormati,

Studi hukum Islam di Indonesia biasanya menjadikan kedatangan *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) ke Nusantara sebagai titik awal analisis. Untuk lebih tepatnya, narasi dimulai dengan penjelasan tentang perkembangan hukum dan politik yang terjadi setelah berdirinya kota Batavia pada tahun 1619[42] dan penerbitan Statuta Batavia 1642 (*Bataviasche Statuten*).[43] Sejarawan yang bekerja pada pembentukan hukum di negara jajahan lain, seperti di India, juga menjadikan pembentukan negara, yang diberlakukan oleh East India Company pada akhir abad ke-18, sebagai titik awal.[44] Itu adalah periode kedua VOC (1650-1798) di Hindia Belanda di mana kegiatan mereka melebihi perdagangan komersial, dalam arti bahwa gagasan menjajah wilayah juga telah dimasukkan.[45]

Dengan pertimbangan perlunya efektivitas dan stabilitas sosial, VOC dan kekuatan kolonial lainnya merasa perlu untuk memperoleh pengetahuan lokal dan norma-norma budaya dan agama yang dianut oleh penduduk asli daerah tersebut. Namun

---

[41] Gideon Libson, "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-Rujū Ilā Al-ʿurfi Aḥadu Al-Qawāʿidi Al-Khamsi Allatī Yatabannā ʿalayhā Al-Fiqhu," *Islamic Law and Society* 4, no. 2 (1997): 131–55.

[42] Stijn Cornelis van Huis, 'Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba' (PhD Thesis, Leiden University, 2015) 30.

[43] Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam University Press, 2010) 44.

[44] Bernard S. Cohn, 'Law and the Colonial State in India' in June Starr and Jane F. Collier (eds), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology* (Cornell University Press, 1989) 131.

[45] Ratno Lukito, 'Sacred and Secular Laws: A Study of Conflict and Resolution in Indonesia' (PhD Thesis, McGill University, 2006) 132.

demikian, sejarawan umumnya menyimpulkan bahwa sejak awal VOC, terlepas dari karakter dagang yang dibawa, berusaha untuk menghormati hukum setempat.[46] VOC tidak ikut campur dalam penerapan hukum Islam oleh komunitas Muslim pribumi.

Dalam hubungannya dengan kepentingan yang lebih besar dalam komoditas pertanian, setiap undang-undang yang dibuat oleh VOC digunakan untuk mengamankan kepentingan komersial mereka. Mereka menyadari posisi vital hubungan ekonomi dan politik yang berfungsi sebagai sumber fundamental hukum. Dengan kata lain, mereka membuat dan melaksanakan hukum untuk mencapai tujuan perdagangan mereka. Setengah abad setelah berdirinya pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1800, ajaran Islam mulai ditegakkan secara formal, misalnya melalui pengakuan lembaga penghulu.[47]

Sepanjang periode pra-kolonial, terutama selama kerajaan Islam Mataram di Jawa abad ke-17, dilakukan inkorporasi aturan kerajaan dengan fiqh. Pengaruh fiqh pada peraturan kerajaan sangat kuat, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan hukum keluarga. Sebagai contoh, formula taklik talak (perceraian bersyarat) Indonesia saat ini, ditandatangani oleh seorang suami pada saat pernikahan dan terlampir pada halaman terakhir buku nikah, adalah hasil yang jelas dari interaksi antara otoritas fiqh dan kekuasaan penguasa setempat. Sebagai salah satu prosedur perceraian, diyakini berasal dari tradisi klasik fiqh yaitu konsep mendelegasikan hak untuk bercerai kepada istri (*tafwīḍ al-ṭalāq*).[48] Para sarjana percaya bahwa talak taklik terinspirasi oleh kitab Syafi'iyah

---

[46] Daniel S. Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State," *Indonesia* 40, no. 2 (1985): 58.

[47] Sebastiaan Pompe, 'Islamic Law in Indonesia' (1997) 4(1) *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 180, 182.

[48] Lucy Carroll, "Talaq-i-Tafwid and Stipulations a Muslim Marriage Contract: Means of Protecting the Important Position of the South Asian Muslim Wife," *Modern Asian Studies* 16, no. 2 (1982): 277–309.

abad ke-16, *Taḥrīr*, yang ditulis oleh Zakariyyā al-Ansārī (w 1520) dan kemudian diuraikan oleh sarjana Mesir al-Sharqāwī (w 1812) dalam bukunya *Ḥāshiya al-sharqāwī*.[49]

Selain hukum substantif, kolaborasi berbagai otoritas telah terbukti dalam pembentukan lembaga hukum. Perlu dicatat bahwa pengembangan penghulu, pejabat agama yang dipromosikan oleh negara, dilakukan untuk menangani dan mengelola urusan Islam dan keadilan. Sejak kerajaan Islam Demak, penghulu memiliki fungsi yang sama dengan peradilan Islam setempat. Para penghulu tidak hanya bertanggung jawab atas urusan Islam tetapi juga urusan diplomatik. Perkembangan ini memiliki dua penyebab: konsekuensi dari komitmen yang muncul dari penguasa lokal terhadap Islam dan melayani tujuan untuk menjaga kesetiaan subyek Muslim. Penghulu adalah anggota kolegial yang memiliki pemahaman yang baik tentang doktrin Islam dan yang posisinya sama pentingnya dengan perdana menteri dan komandan militer.[50] Pada 1750-an, setelah pembagian kerajaan Mataram Islam menjadi kesultanan Yogyakarta di barat dan Surakarta di timur, penghulu menikmati posisi yang lebih hierarkis.

Pengulu ageng menikmati tingkat tertinggi. Dia memimpin pengadilan agama, yaitu *Surambi*. Fungsi urusan Islam di tingkat desa terendah dijalankan oleh *modin* atau *kaum*. Hukum substantif yang diterapkan di pengadilan berasal dari beberapa teks fiqh Syafi'i terkemuka, seperti *al-Muḥarrar fī fiqh al-imām al-syāfi'ī* oleh Muḥammad al-Qazwīnī al-Rāfi'ī (w 1226 M),

---

[49] Azyumardi Azra, "The Indonesian Marriage Law of 1974: An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes," in *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim and Azyumardi Azra (Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2003), 76–95; Hisako Nakamura, *Conditional Divorce in Java* (Harvard: Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, 2006).

[50] Muhamad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration, 1882-1942* (INIS, 2001).

Tuḥfat al-muḥtāj oleh Shihāb al-Dīn ibn Ḥajar al-Haytamī (w 1226 M), *Fatḥ al-wahhāb bi sharḥ minhāj al-ṭullāb* karya Zakariyyā Muḥammad al-Anṣārī (wafat 1520 M), dan *Fatḥ al-mu'īn bi sharḥ qurrat al-ʿayn* karya Zayn al-Dīn al-Malībārī (wafat 1567 M). Lembaga penghulu mencontohkan hubungan erat antara Islam dan adat istiadat Jawa.[51]

Terlepas dari dominasi mazhab Syafiʻiyah, praktik Islam di masyarakat tidak berarti banyak bagi efektivitas hukum Islam karena harus bernegosiasi dengan praktik dan kebiasaan lokal yang sudah ada sebelumnya.[52] Percampuran norma-norma agama dan sosial yang berbeda dalam masyarakat menciptakan situasi yang kompleks. Secara politis, kekuatan Belanda campur tangan dalam dinamika semacam itu. Selama lebih dari satu abad, pertanyaan apakah hukum di Hindia Belanda harus mencerminkan pluralisme atau penyatuan diperdebatkan di kalangan ahli hukum Belanda dan para pemimpin Indonesia.[53]

Pengakuan atas institusi penghulu belum benar-benar mengakhiri kompleksitas adat pribumi dan hukum Islam. Pemerintah kolonial, bagaimanapun, masih enggan untuk memberikan Muslim pribumi pengakuan yang luas di bidang hukum. Kekuatan politik dan agama penghulu menjadi perhatian serius dan memicu kritik di parlemen Belanda. Hasil dari ketidakstabilan politik ini adalah penggabungan penghulu ke dalam *priesterraden* secara resmi pada tahun 1882. Sementara itu, pemerintah kolonial memisahkan pengadilan agama dari otoritas aristokrat dan menciptakan sistem ganda pengadilan sipil dan agama. Belanda semakin mengambil kendali atas yurisdiksi pengadilan agama, dan karenanya, para

---

[51] R. Abdoelkadir Widjojoatmojo, "Islam in the Netherlands East-Indies," *The Far Eastern Quarterly* 2, no. 1 (1942): 48.

[52] C. A. O. van Nieuwenhuijze, 'The Legacy of Islam in Indonesia' (1969) 59(3-4)*The Muslim World* 210.

[53] Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State."

hakim pengadilan agama harus menerima persetujuan dari pengadilan umum untuk mengumumkan keputusan. Dalam perkembangan selanjutnya, istilah *priesterraden* yang digunakan untuk menamai pengadilan agama memicu kritik keras dan dianggap menyesatkan. Istilah yang berakar dalam tradisi Kristen digunakan untuk mewakili pemahaman Belanda tentang lembaga-lembaga Islam. Kegagalan pemerintah kolonial untuk memberikan gaji yang baik kepada pejabat Islam juga mengganggu penggabungan lembaga penghulu ke dalam pemerintahan kolonial.[54]

Jelas bahwa setelah transfer dari aristokrasi ke pemerintahan kolonial, peradilan agama/penghulu tidak mendapatkan dukungan dari kelompok Islam murni, juga tidak terhubung dengan para pemimpin informal Islam yang memiliki potensi politik signifikan. Kelompok Islam resmi ini, menurut Lev, bahkan mengambil jarak yang cukup jauh dari kelompok Islam lain yang tidak hanya mendominasi usaha ekonomi di wilayah pesisir Jawa tetapi menciptakan tokoh-tokoh intelektual dan politik. Hisyam telah menunjukkan sejauh mana organisasi-organisasi Muslim di awal abad ke-20 menstereotipkan penghulu sebagai pegawai negeri sipil yang dipromosikan kolonial dengan pengetahuan Islam yang rendah.[55] Karena pemahaman mereka tentang pengetahuan Islam masih dipertanyakan, penghulu harus mendasarkan posisi mereka pada dukungan dari otoritas tradisional lokal. Tidak ada alasan bagi mereka untuk berhadap-hadapan dengan otoritas tradisional ini.

Pemerintah kolonial menerapkan prinsip pluralisme hukum dalam konteks hukum substantif. "Masing-masing hukumnya

---

[54] Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley: University of California Press, 1972), 15.

[55] Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration, 1882-1942*.

sendiri" adalah nilai yang ditegakkan. Meskipun demikian, dalam hal prosedur, praktiknya tampak lebih rumit. Prinsip dasarnya adalah hukum Belanda untuk orang Eropa, hukum adat untuk mereka yang dianggap pribumi, dan hukum Islam untuk Muslim (dengan pengecualian hukum tentang nafkah, pembagian harta setelah perceraian, dan warisan). Perbedaan hukum yang tajam ini masih menyisakan masalah. Penduduk asli terpecah menjadi beberapa kelompok, orang-orang Kristen meminta untuk berasimilasi ke dalam hukum Belanda, aristokrasi dan elit lokal mengklaim prosedur istimewa, dan klasifikasi hukum non-pribumi dan non-Eropa tidak jelas.[56] Namun, politik pluralisme hukum koloni bekerja dengan sangat baik. Meskipun menikmati otonomi peradilan, adat dan sistem peradilan agama tetap dikendalikan di bawah peraturan kolonial.

Kolaborasi antara otoritas hukum Islam dan pemerintah telah memainkan peran penting dalam pembuatan hukum Islam di Indonesia. Meskipun kedudukan Islam untuk bangsa Indonesia merupakan hal penting, Syariah dianggap tidak mampu menjadi faktor penentu dalam membentuk norma-norma dan lembaga-lembaga hukum yang menentukan. Politik kolonial dalam menerapkan pluralitas hukum tidak langsung cukup berhasil dalam memobilisasi potensi Islam. Selama proses ini, pemerintah kolonial tentu bukan satu-satunya aktor, elit lokal dan pemimpin Islam juga memainkan peran yang berpengaruh.

Pelembagaan hukum Islam di Indonesia, yang mencakup transformasi Syariah dari hukum ahli hukum menjadi hukum negara, karena itu berhutang budi pada interaksi berbagai aktor: negara kolonial, negara-bangsa, ahli hukum dan cendekiawan Muslim, dan para pemimpin lokal. Setelah kemerdekaan, istilah umat telah menjadi simbol penting yang

[56] Lev, 'Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State' (n 34) 62.

digunakan oleh umat Islam untuk menegosiasikan kepentingan mereka dalam pertemuan kolonial dan negara modern. Muslim yang taat harus bersekutu dengan pemerintah daerah dan aristokrat yang pada umumnya berasal dari kelompok Muslim biasa. Umat Islam di Indonesia terus-menerus berusaha membuktikan bahwa hukum Islam bisa modern dan kompatibel dengan konsep negara-bangsa.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Ada benang merah yang penting dicatat, bahwa pembentukan hukum Islam di Indonesia merupakan proses yang tidak mudah serta diwarnai dengan negosiasi dari beberapa kepentingan kepentingan politis, akademis dan pragmatis. Meskipun pemerintah kolonial mengambil kebijakan pluralisme hukum, tetapi dalam prakteknya, tidak sederhana. Ini merupakan perkembangan hukum Islam di Indonesia pada fase awal. Faktanya, Belanda membagi sistem hukum dan lembaga peradilan. Peradilan agama ditempatkan terpisah dari peradilan umum. Bagaimana dengan studi hukum Islam di Indonesia? Ia baru berkembang setelah fase ini, yang akan saya bahas pada bagian selanjutnya. Dalam konteks kolonialisme, Snouck Hurgronje merupakan figur penting dalam perkembangan studi hukum Islam di Indonesia.

Peran Delft dan Leiden

Pada akhir abad ke-18, ahli bahasa dan hukum Inggris termasuk yang pertama kali berbicara tentang norma-norma yang mengatur kehidupan umat Hindu dan Muslim di India.[57] Pada waktu yang hampir bersamaan, sejumlah sarjana Belanda mencoba memahami norma-norma apa yang mengatur

[57] Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

kehidupan sehari-hari penduduk pribumi Indonesia.[58] Studi-studi yang berorientasi pada praktik tentang apa yang dianggap masuk dalam domain hukum terkait dengan tradisi orientalisme yang muncul.

Para sarjana menggunakan beberapa metodologi, termasuk filologi, sejarah, etnografi, dan analisis hukum, untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan baru yang berkaitan dengan sistem hukum lokal atau "indigenous." Sejak awal, para sarjana, administrator, dan politisi terlibat aktif dalam perdebatan tentang kerangka hukum yang ada dan bentuk idealnya. Pengumpulan pengetahuan tidak hanya meliputi deskripsi dan analisis, tetapi juga normativitas, seperti yang diuraikan oleh prinsip-prinsip positivisme hukum Barat. Konflik ilmiah dan politik abad ke-19 menimbulkan pertanyaan dasar tentang hubungan antara teori dan praktek dalam studi Barat tentang hukum Islam.

Diakui, studi hukum Islam di Indonesia sejatinya telah berkembang sejak masa kolonialisme Hindia Belanda. Hubungan antara Islam, termasuk hukum Islam, dan adat telah menjadi topik perdebatan yang intensif di antara para sarjana. Kebijakan pemerintah Belanda berevolusi untuk merangkul gagasan bahwa administrasi kolonial yang efektif mengharuskan pembentukan dan pemeliharaan sistem hukum

---

[58] B.J. Boland and I. Farjon, *Islam in Indonesia. A Bibliographical Survey 1600–1942 with Post-1945 Addenda* (Dordrecht: Foris Publications Holland, 1983); Albert A. Trouwborst, "Anthropology, the Study of Islam, and Adat Law in The Netherlands and the Netherlands East Indies, 1920–1950," in *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands* (Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH, 2002), 673–694; Léon Buskens and Jean Kommers, "The Delayed Reception of Colonial Studies on Adat Law and Islamic Law in Dutch Anthropology," in *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, ed. H. Vermeulen and J. Kommers (Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik, 2002), 733–55.

dan ketertiban.[59] Untuk mengejar tujuan ini, pemerintah menciptakan lembaga pendidikan di Delft dan Leiden untuk tujuan pelatihan pegawai negeri kolonial. Pada tahun 1844, Albert Meursinge (1812-1850), menjadi pelopor di Belanda untuk merilis sebuah publikasi yang memberikan pengantar hukum Islam. Sarjana Belanda lain yang menulis tentang hukum Islam di Hindia Belanda, sebagai pengganti Meursinge, adalah Salomon Keijzer (1823-1868) serta muridnya, L.W.C. van den Berg (1845-1927).

Salomo Keyzer (1823–1868) bertanggung jawab atas penerbitan pengantar Belanda awal untuk hukum Islam. Keijzer menerbitkan pengantar pertama untuk hukum Islam dalam bahasa Belanda pada tahun 1853 berjudul *Handboek voor het Mohammedaansch regt*.[60] Dalam buku pegangan ini, Keijzer menekankan pentingnya memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang "Islam murni," yang disandingkan dengan penyimpangan yang diamati dalam praktik sehari-hari masyarakat Indonesia. Teks-teks normatif para cendekiawan Muslim, khususnya buku-buku fiqh, diidentifikasi oleh Keijzer sebagai sumber utama hukum yang berlaku untuk Muslim Indonesia. Keyzer dan van den Berg mengklaim bahwa pemahaman terhadap hukum Islam seharusnya menjadi pengetahuan dasar untuk memahami praktik hukum di masyarakat Hindia Belanda. Tanpa pengetahuan terhadap praktik, sulit untuk memahami bagaimana hukum berperan membentuk perilaku masyarakat. Buku tersebut merupakan sumber penting yang digunakan sebagai pegangan dalam pelatihan bagi pegawai negeri kolonial di Delft.

---

[59] Jan Michiel Otto and Sebastiaan Pompe, "The Legal Oriental Connection," in *Leiden Oriental Connections 1850–1940*, ed. Willem Otterspeer (Leiden: E.J. Brill, 1989), 230–249.

[60] Salomo Keyzer, *Handboek voor het Mohammedaansche regt* ('s-Gravenhage: Gebroeders Belinfante, 1853)

Pada awal abad ke-20, literatur tentang sistem hukum dan adat didominasi oleh sarjana Belanda. Dari sini kemunduran dimulai. Subyek hukum Islam diabaikan dalam diskusi Dewan Belanda tahun 1863 ketika mereka merencanakan pendirian fakultas Indian Studies di Universitas Leiden.[61] Cendekiawan Eropa cenderung mendistorsi semangat pluralistik Syariah dan menerjemahkan Syariah dalam istilah hukum yang sempit. Yang dihasilkan adalah persamaan Syariah dengan 'hukum Islam,' seperangkat aturan mengikat yang dirumuskan secara tegas untuk diberlakukan oleh negara, yang tidak sesuai dengan model normativitas Islam klasik.[62] Selanjutnya, hubungan Syariah dan adat mendapatkan penguatan dari gagasan internasionalisasi yang terkait dengan kebangkitan gerakan Islam, pan-Islamisme, di Timur Tengah. Gerakan ini mendorong meningkatnya semangat jihad, anti-kolonialisme Barat, di kalangan umat Islam.

Karel Frederick Holle (1826-1896), ditunjuk sebagai Penasihat Kehormatan untuk Urusan Pribumi pada tahun 1871, menyarankan pemerintah Belanda untuk tidak mengabaikan peranan para jamaah haji yang kembali dari Mekah. Mereka layak dicurigai menyebarkan gagasan perlawanan berbasis agama terhadap pemerintah kolonial. Adalah Snouck Hurgronje (1857-1936) yang memiliki pandangan berbeda. Ia menggantikan posisi terhormat Holle. Snouck Hurgronje memprotes keras pandangan ini. Dia menekankan bahwa gagasan hukum Islam seperti Syariah dan fiqh tidak boleh dengan mudah diterjemahkan dengan istilah yang diambil dari yurisprudensi Eropa (*recht*, *droit*, hukum). Tetapi, kritiknya terbukti tidak berhasil mempengaruhi para pengacara dan

---

[61] Kees van Dijk, "The Study of Islam and Adat in Java," in *The Java That Never Was: Academic Theories and Political Practices*, ed. Hans Antlöv and Jörgen Hellman (Münster: Lit, 2005), 133–34.

[62] Buskens, "Sharia and the Colonial State," 212.

politisi yang merumuskan 'hukum Islam' untuk memenuhi kebutuhan masyarakat kolonial, mengubah fiqh menjadi hukum Islam dan adat setempat menjadi hukum adat.[63]

Snouck, yang memiliki pengalaman berinteraksi dengan masyarakat Jawa selama tinggal singkat di Mekah pada tahun 1885, memperoleh gagasan damai tentang Islam. Setelah tiba di Hindia Belanda dan mengunjungi beberapa tempat di Jawa, Snouck Hurgronje menghabiskan beberapa bulan di Aceh dan menemukan sesuatu yang unik: bagaimana doktrin Islam, yang dicari ulama' Nusantara di Mekkah, ternyata tidak sepenuhnya mempengaruhi praktik keseharian masyarakat Aceh. Meskipun demikian, ia telah dikenal sebagai pribadi yang kontroversial. Ia dibenci masyarakat Aceh karena dianggap memperlancar kepentingan penjajahan Belanda. Dalam dua jilid karyanya tentang Aceh, *The Achehnese*, Snouck Hurgronje percaya bahwa Islam dapat dikaitkan dengan tradisi lokal dan tidak perlu menempatkan mereka dalam posisi yang konfrontatif.[64] Ia berpendapat bahwa norma-norma adat memainkan peran penting dalam masyarakat Muslim di Hindia Belanda. Ini menolak umat Islam dianggap buruk karena melakukan semacam penyimpangan dan modifikasi di luar doktrin normatif.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Apa yang telah dilakukan Snouck Hurgronje sangat penting dalam membuat jarak antara Islam dan adat lebih dekat. Mengingat idenya tentang adat istiadat, konsep *adatrecht* (hukum adat) ditemukan oleh rekannya, diresmikan sebagai profesor hukum adat di Universitas Leiden pada tahun 1901, Cornelis van Vollenhoven (1874-1933). Mengingat fakta bahwa penduduk asli Hindia Belanda adalah Muslim, maka pendekatan

---

[63] Buskens, 212.

[64] Christiaan Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (Leiden: E.J. Brill, 1906).

Snouck Hurgronje terhadap hukum adat meliputi norma-norma hukum adat, keputusan penguasa dan hukum Islam yang telah menjadi bagian integral dari praktik masyarakat. Idenya juga mendapat sambutan negatif dari Muslim ortodoks dan nasionalis di Indonesia yang memaksakan pemahaman bahwa hukum Islam harus memiliki supremasi tertinggi atas norma-norma yang bersaing. Teorinya dianggap menundukkan hukum Islam ke dalam hukum adat. Kontribusi studi etnografi Snouck Hurgronje tentang hukum Islam di Indonesia, untuk kepentingan pemerintahan kolonial masa lalu atau perkembangan hukum Islam saat ini, bagaimanapun, patut dikagumi. Bekerja sama dengan van Vollenhoven, mereka mendorong murid-muridnya dan para administrator kolonial untuk mengumpulkan kebiasaan lokal dan praktik pengadilan di lapangan, yang kemudian diterbitkan dalam kompilasi hukum adat (*adatrechtbundels*).

Snouck Hurgronje mengkritik keras etnosentrisme konsepsi Syariah sebagai hukum. Hal ini mungkin sebagian disebabkan oleh fakta bahwa dia tidak memiliki latar belakang hukum, tidak seperti banyak cendekiawan lainnya yang fokus tentang hukum Islam.[65] Dia memberi kontribusi besar untuk menghapuskan pembagian wilayah kerja antara lapangan dan penelitian perpustakaan, dan antara studi teks dan praktik. Karena latar belakangnya dalam teologi dan filologi, ia tidak hanya memiliki pengetahuan tentang teks-teks normatif, tetapi juga berpengalaman dalam varian lisan bahasa Arab dan Melayu, dan bahasa daerah khusus untuk berbagai daerah Indonesia, seperti Sunda dan Aceh. Persinggahannya yang panjang, di Hijaz dan di Indonesia, memungkinkannya untuk mengumpulkan etnografi yang kaya data. Dia berbakat dalam mengembangkan jaringan

[65] Jan Brugman, "Snouck Hurgronje's Study of Islamic Law," in *Leiden Oriental Connections 1850–1940*, ed. Willem Otterspeer (Leiden: E.J. Brill, 1989), 82–93.

pribadi dan kekeluargaaan yang berkontribusi besar terhadap wawasannya tentang masyarakat lokal.

Ketika di Jeddah pada tahun 1884, ia masuk Islam, dan membeli seorang budak gadis Abisinia setelah pindah ke Mekah pada tahun 1885. Ia menjadikan perkawinan sebagai media untuk mengumpulkan data. Ia berhasil mendapatkan data penting tentang kehidupan sehari-hari wanita, seperti yang ia tunjukkan dalam volume etnografi kedua studinya tentang Mekah. Kemudian di Jawa ia berturut-turut menikahi dua anggota perempuan Muslim elit Sunda dan dengan demikian memperkuat hubungannya dengan kelas penguasa, yang sudah dia miliki di Mekkah. Snouck Hurgronje berhasil untuk menggabungkan aksi politik dengan penelitian ilmiah. Karena analisisnya tentang Masyarakat Aceh dan nasihat praktisnya, Belanda akhirnya menenangkan wilayah tersebut.

Ketika Snouck kembali ke Leiden pada tahun 1906, ia memulai kehidupan baru sebagai seorang profesor bahasa Arab dan Islam. Sebagai seorang pria, ia lalu menikah dengan seorang perempuan Belanda dan menjadi ayah dari seorang putri bernama Christien. Dia tetap terlibat dalam urusan kolonial, bersama dengan temannya profesor hukum Leiden Cornelis van Vollenhoven. Seperti yang telah disebutkan, bersama-sama mereka mengembangkan doktrin *adatrecht*. Di sisi lain, mereka juga sangat menganjurkan gagasan "politik etis" terhadap Indonesia. Bagi mereka, gagasan ini menyiratkan kepedulian aktif terhadap pendidikan di Indonesia. Mereka menjadi pembimbing sejumlah besar mahasiswa doktoral Indonesia di Leiden, di bidang bahasa Arab, Islam, bahasa dan budaya Indonesia, serta hukum. Dari sudut pandang ilmu pengetahuan, Snouck layak dianggap sebagai pendiri antropologi hukum Islam yang menggabungkan studi teks dengan kerja lapangan etnografis.

Snouck Hurgronje menekankan karakter asli normativitas Islam dalam tulisannya. Baginya, normativitas Islam merupakan

cerminan dari *fiqh*. Sebuah istilah yang ia terjemahkan ke dalam bahasa Belanda sebagai *plichtenleer* (doktrin kewajiban). Konsep ini lebih merupakan deontologi daripada sistem hukum, dan dengan demikian mungkin lebih mirip dengan konsep hukum Yahudi. Ia mungkin telah dipengaruhi oleh pandangan-pandangan tentang kesamaan antara normativitas Islam dan Yahudi melalui kontaknya dengan temannya Ignaz Goldziher (1850– 1921). Keduanya dianggap merupakan pencetus studi akademis tentang Islam di Barat. Snouck Hurgronje merekomendasikan penggunaan istilah dalam bahasa Arab secara langsung daripada melakukan penerjemahan ke dalam bahasa. Pendekatan Snouck Hurgronje mirip dengan konsep van Vollenhoven tentang Hukum adat Indonesia. Dia sangat menentang upaya kodifikasi norma-norma Islam. Konsep "deontologis" Snouck Hurgronje tentang normativitas Islam disebarkan olehnya dua murid utama, Arabis Jerman (dan kemudian Inggris) Joseph Schacht (1902–1969) dan sosiolog Prancis Georges-Henri Bousquet (1900–1978). Keduanya merupakan ahli hukum. Mereka berdua akhirnya menggunakan istilah "hukum Islam" dalam judul karya mereka.

Snouck Hurgronje mengumpulkan sejumlah besar data etnografinya dengan bantuan beberapa mahasiswa Indonesia yang tinggal di Mekah, seperti Raden Aboe Bakar Djajadiningrat dan Hasan Moestapa. Para pemuda ini juga merawat dengan baik budak perempuan Abisinia yang telah disebutkan di atas. Perempuan tersebut ternyata telah hamil setelah tuannya dipaksa meninggalkan Kota Suci sebelum waktunya. Keahlian dan bantuan yang diberikan mereka kemudian membantu mereka untuk mendapatkan posisi penting dalam pemerintahan kolonial Hindia Belanda serta mendapatkan dukungan seumur hidup untuk kepentingan keluarga mereka dari Snouck Hurgronje.

Kita dapat bergeser ke kehidupan dan karya Pangeran Hoesein Djajadiningrat (1886–1960), keponakan Raden Aboe

Bakar, teman Snouck Hurgronje di Mekkah dan Indonesia. Dia adalah orang Indonesia pertama yang mendapatkan gelar doktor dari Universitas Leiden, pada tahun 1913. Hoesein Djajadiningrat menyatakan pandangannya tentang hukum Islam dan adat istiadat di sekolah hukum kolonial di Batavia dan dalam nasehatnya kepada pemerintah kolonial Hindia Belanda. Para kolaborator dari oriental ini telah mempelajari hukum dengan cara Eropa, yang memodelkan pemahaman tentang normativitas Islam pada positivisme hukum. Bagi mereka, gagasan tentang hukum Islam telah sepenuhnya jelas. Misalnya, cendekiawan dan praktisi Indonesia kontemporer menggunakan ungkapan ini: *hukum Islam* mengacu kepada *Islamic law*, baik dalam judul pengantar buku atau atas nama aturan hukum keluarga, Kompilasi Hukum Islam.

Kita perlu melihat posisi sosial para sarjana oriental dan para kolaborator ini. Terkadang mereka adalah anggota elit lokal atau anggota kelas sosial yang memiliki tujuan untuk melakukan mobilitas sosial, seperti Aboe Bakar dan Hoesein Djajadiningrat. Seringkali mereka termasuk kelompok minoritas, seperti Yahudi di Maroko atau Kristen di Levant, yang dipekerjakan sebagai "penghubung." Posisi marjinal membuat kontak dan interaksi mereka dengan orang asing lebih mudah dan lebih bermakna untuk kelangsungan hidup mereka. Cara mereka memanfaatkan kelas sosial tersebut mengingatkan kita pada perkataan Benjamin Disraeli, yang dipilih Edward Said sebagai motto untuk bukunya yang terkenal, *Orientalism*, yaitu "*The East is a career*."[66] Melalui internalisasi konsep dan pengetahuan baru, para kolaborator ini mem"barat"kan diri mereka sendiri dengan perspektif orientalis yang khas. Sebuah proses yang oleh Edward Said diberi label "Orientalisme dari dalam."

[66] Edward W. Said, *Orientalism* ((London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 8.

Kebangkitan studi hukum Islam di Indonesia

Kebangkitan dalam studi hukum Islam dan Muslim di Indonesia muncul pada pertengahan 1950-an. Para sarjana dari universitas di Amerika Serikat memulai kajian antropologi Islam pasca-kolonial di Indonesia seiring dengan maraknya perkembangan teori-teori antropologi di negara mereka. Kajian ini tidak lagi berorientasi untuk secara khusus mengkaji perdebatan yang tak berkesudahan tentang ketidakstabilan hubungan antara Islam dan praktik-praktik lokal. Pada awal 1950-an, Clifford Geertz melakukan penelitian lapangan tentang bagaimana budaya membentuk citra Jawa. Karyanya, yang berjudul the *Religion of Java*, telah menjadi bukti nyata bahwa Islam dan agama terdiri dari serangkaian asumsi teoritis tentang bagaimana agama direpresentasikan dalam tradisi keagamaan yang kompleks.[67]

Pendekatan *interpretative culture* ala Geertz mempengaruhi para sarjana yang data belakangan karena melampaui pembagian budaya dan sistem sosial. Di antara praktik keagamaan, *selametan* misalnya, tidak hanya memiliki pola makna dalam budaya Jawa, tetapi merupakan bentuk interaksi sosial.[68] Meskipun perhatian ilmiah yang rendah diberikan terhadap Islam di Jawa setelah kemerdekaan Indonesia, studi Geertz telah mengarahkan sikap ilmiah terhadap agama-agama di Jawa. Mark Woodward menggarisbawahi bahwa kategorisasi Geertz tentang orang Jawa (abangan, priyayi, dan priyayi) terganggu oleh dikotomi praktis kesalehan normatif dan mistisisme Sufi.[69] Sedikit perhatian diberikan pada peran hukum Islam dalam masyarakat Jawa, bahkan ketika subjeknya

---

[67] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Illinois: The Free Press, 1960).

[68] Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," *American Anthropologist* 59, no. 1 (1957): 32–54.

[69] Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

terkait dengan keluarga dan pernikahan, seperti karya Hildred Geertz tentang *The Javanese Family*. Padahal hukum pernikahan Islam masih kental dalam praktik di masyarakat. [70]

Para sarjana baru-baru ini telah menantang pembedaan konsep antara teks normatif dan praktik lokal. Dari sudut pandang antropologi, Islam harus dilihat sebagai seperangkat sumber norma dan praktik yang diskursif. Selama pertengahan 1970-an, masyarakat adat di beberapa wilayah Indonesia menarik para antropolog, ilmuwan politik, dan sejarawan untuk melakukan penyelidikan lebih lanjut. John Bowen menyoroti ritual di dataran tinggi Gayo.[71] Studi yang ia lakukan tentang shalat misalnya menegaskan bagaimana ibadah dan ritual publik tidak hanya membangun identitas Muslim tetapi menjadi objek perselisihan yang menghasilkan makna sosial yang berbeda bagi pengamalnya.

Masyarakat Muslim telah menjadi subjek penting di antara para pengkaji hukum. Faktanya, beberapa komunitas percaya diri dan merasa nyaman menggunakan mekanisme tradisional untuk menyelesaikan masalah mereka.[72] Sementara itu, mereka mendapat tantangan dari dua sisi, yaitu hukum Islam dan hukum negara. Hukum Islam menekankan kedaulatan Ilahi dan mengklaim wahyu sebagai landasan utama. Sebaliknya, hukum negara cenderung memonopoli proses pembuatan hukum (legislasi) melalui doktrin positivisme. Legislasi mengambil alih tugas tradisi fikih klasik untuk mengelola masyarakat modern.[73] Pada titik inilah, konflik antar norma adat, hukum Islam, dan

---

[70] Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (New York: The Free Press of Glencoe, 1961).

[71] John R. Bowen, *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

[72] Muhammad Latif Fauzi, *Aligning Religious Law and State Law: Negotiating Legal Muslim Marriage in Pasuruan, East Java* (Leiden: Brill, 2023).

[73] Cammack, "Islam, Nationalism and the State in Suharto's Indonesia."

hukum negara tidak dapat dihindari.[74] Biasanya masyarakat akan menentukan jalan sendiri yang sesuai dengan kepentingan mereka serta melakukan negosiasi terhadap norma hukum Islam dan norma hukum negara.

Di negara-negara yang menganut *civil law*, fakultas hukum (juga Syariah) memiliki peran penting dalam mengembangkan hukum sebagai sistem aturan yang diproduksi dan dikomunikasikan dengan lembaga hukum lain seperti legislatif, yudikatif, dan jaksa penuntut umum. Sayangnya, masih terdapat sejumlah masalah pendidikan hukum di Indonesia yang berkaitan erat dengan perkembangan hukum yang khas (*idiosyncratic*). Masalah tersebut seputar bagaimana hukum dihasilkan, peran universitas dan konteks politik secara lebih umum. Di sebagian besar negara, perubahan dalam pendidikan hukum dilakukan secara bertahap. Banyak kritik terhadap pendidikan hukum muncul melekat dalam sifat hukum sebagai disiplin akademis dan dalam peran yang dimainkan hukum dalam masyarakat.[75]

Tren baru dalam studi antropologi telah menekankan teks-teks agama dan pengetahuan tentang sejarah yurisprudensi Islam sebagai elemen yang tidak terpisahkan dari studi antropologi hukum Islam.[76] Secara teoritis, arah ini disebut sebagai "antropologi Islam baru" yang menekankan pada karya-karya analisis, dicapai pada dua tingkatan: bergulat dengan sumber daya dan teks dan membentuk praktik. Berdasarkan tradisi tekstual dan kepraktisan lokal, dua strategi analisis dapat diterapkan. Yang pertama, fokus ke dalam, dilakukan dengan memperluas pemahaman tentang niat, emosi, dan sejarah yang

---

[74] Buskens, "An Islamic Triangle: Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs."

[75] Bedner and Vel, "Legal Education in Indonesia," 2.

[76] John R. Bowen, "'Religion in the Proper Sense of the Word': Law and Civil Society in Islamicist Discourse," *Anthropology Today* 12, no. 4 (1996): 12–14.

lebih individual. Yang kedua, membuka penawaran luar dengan gerakan, signifikansi, dan perubahan dalam praktik keagamaan.[77]

Studi tentang Syariah di Indonesia telah berkembang, memproyeksikan perdebatan tentang gagasan tentang apa itu hukum Islam. Tren yang berkembang dalam studi ini adalah untuk merespons perubahan lingkungan sosial dan politik. Perubahan ini tidak dapat dihindari karena hukum Islam telah mengalami beragam situasi dan tantangan, sebagai hasil dari transformasi sosial dan politik dalam beberapa dekade terakhir. Konsep legislasi modern dan kodifikasi yang diperkenalkan oleh tradisi hukum Barat telah menyebabkan reformasi dalam hukum pernikahan dan perceraian Islam. Di satu sisi, reformasi ini tidak hanya memperebutkan hubungan tripartit antara hukum negara, hukum Islam, dan hukum adat tetapi membawa perubahan signifikan dalam masyarakat. Di sisi lain, proses sosial-politik juga berkontribusi signifikan terhadap pembentukan hukum Islam. Hubungan antara hukum Islam dan norma-norma dan proses lainnya dibangun dengan cara yang saling bergantung, di mana masing-masing memberi dan menerima dampak timbal balik.

Studi antropologis awal hukum Islam dan masyarakat pada periode kolonial memperkenalkan gagasan hukum Islam dan adat, terlepas dari upaya yang dilakukan oleh Snouck Hurgronje untuk menempatkan mereka dalam posisi yang relatif konfrontatif. Setelah kemerdekaan 1945, studi berikutnya membawa elemen dominan baru, otoritas negara, ke sumber analisis. Pada 1970-an, terkait diskusi yang berkembang tentang pluralisme hukum, spektrum perdebatan diperluas untuk mencakup kontestasi dan negosiasi dalam hubungan segitiga Islam, adat, dan negara. Ternyata, pendirian MUI pada

[77] John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 3–4.

tahun 1975 telah menarik perhatian ilmiah. Kemudian, berkaitan dengan reformasi hukum, melalui pemberlakuan UU Perkawinan 1/1974 dan KHI, banyak penelitian telah dikhususkan untuk melihat perdebatan di antara elit intelektual dan politik Indonesia terkait dampak dari reformasi ini. Para sarjana telah memperhatikan sejauh mana reformasi memiliki dampak yang cukup besar pada masyarakat dan posisi perempuan, sebagian besar dalam masalah perceraian. Pada titik ini, praktik peradilan di pengadilan agama telah menjadi subjek studi yang menarik.

Dinamika praktik peradilan agama menjadi topik yang menarik bagi para peneliti hukum Islam. Berbagai permasalahan dan kasus yang berkaitan dengan perselisihan keluarga membawa mereka untuk menyelidiki bagaimana norma-norma hukum yang ditetapkan oleh negara diinterpretasikan, dipraktekkan dan dinegosiasikan oleh para pelaku hukum, baik hakim, pihak yang berperkara maupun pengacara. Fakta-fakta dalam persidangan, keputusan hakim, dan laporan pengadilan menjadi sumber analisis yang penting. Untuk negara yang menganut sistem hukum *civil law*, hubungan antara hakim, hukum Islam dalam kitab suci klasik, dan hukum negara selalu menjadi perdebatan sengit. Pertanyaan yang sering diajukan adalah sejauh mana seorang hakim terikat pada hukum negara, mengacu pada pemahaman normatif kitab-kitab fiqh klasik, atau menerapkan kewenangannya untuk mengadopsi norma dalam mengubah praktik lokal. Cammack berargumen bahwa meskipun gagal menerapkan penegakan hukum syariah secara formal bagi pemeluk Islam, umat Islam berhasil mempertahankan norma-norma Islam tradisional dibandingkan dengan upaya legislatif untuk mengubah substansi hukum perkawinan Islam.[78]

[78] Mark Cammack, "Islamic Law in Indonesia's New Order," *International and Comparative Law Quarterly* 38, no. 1 (1989): 53–73.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Melalui UU Perkawinan, terlihat bahwa negara mempunyai kepentingan yang besar dalam mengatur perkawinan dan mengendalikan keluarga sebagai lembaga vital yang mendasar. Situasi ini menarik bagi O'Shaughnessy, yang mendapat training sebagai sejarawan, untuk mempelajari kasus perceraian di Indonesia dari tahun 1974 hingga 2005 berdasarkan laporan pengadilan, sumber cetak, dan sejarah lisan.[79] Ia mencoba menghubungkan elemen-elemen yang ditemui dalam penerapan hukum perkawinan yang mencakup upaya, atau bahkan kontrol, yang dilakukan negara untuk menstrukturkan relasi gender dan kekuasaan dalam peraturan perundang-undangannya serta posisi perempuan. Melalui penggunaan hukum negara bagian dan sistem pengadilan, O'Shaughnessy menyimpulkan bahwa perempuan berjuang untuk mencapai tingkat keuntungan pribadi. Dengan melakukan hal ini, perempuan telah membangun tiga respons berbeda terhadap ideologi gender berbasis negara, agama, dan budaya: persetujuan, kooptasi, dan perlawanan.

Reformasi hukum keluarga Islam yang melahirkan KHI pada tahun 1991 masih menyisakan persoalan rumit baik metodologi maupun karakter keislaman. Nurlaelawati menganalisis debat publik mengenai reformasi yang dilakukan dalam KHI dan bagaimana KHI dipraktikkan oleh hakim di pengadilan saat ini. Sejauh perdebatan yang ada, KHI telah ditentang oleh kaum modernis dan tradisionalis.[80] Kelompok pertama mendorong modernisasi landasan hukum yang mendasari KHI untuk menghadapi perubahan sosial, sedangkan kelompok kedua

---

[79] Kate O'Shaughnessy, *Gender, State and Social Power in Contemporary Indonesia: Divorce and Marriage Law* (London and New York: Routledge, 2009).

[80] Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*.

menolak reformasi karena menggunakan metodologi, memasukkan norma-norma adat, yang dianggap melanggar akar Islam yang sudah mapan. Dalam praktik peradilan, gagasan-gagasan modern dalam KHI belum sepenuhnya diterima oleh hakim. Sebaliknya, mereka berkonsultasi dengan doktrin-doktrin hukum yang tertulis dalam kitab-kitab klasik, yang diyakini dapat menjamin karakter Islam. Situasi ini kemudian menimbulkan ketidakpastian hukum.

Terkait dengan penerapan hukum keluarga Islam di pengadilan agama, penelitian Stijn van Huis menghadirkan tren baru karena menerapkan pendekatan interdisipliner, yang mengintegrasikan tidak hanya sejarah perubahan dalam pengadilan agama dan hukum perkawinan, namun juga pertanyaan etnografis tentang peran pengadilan dalam kasus perceraian.[81] Pertanyaan mendasar dalam penelitian ini adalah sejauh mana pengadilan Islam mampu mewujudkan niat perempuan untuk bercerai dan menjaga hak-hak perempuan pasca perceraian. Berkenaan dengan sejarah kelembagaan peradilan Islam, sejarah hukum hukum keluarga, dan peran peradilan Islam saat ini, ia menggabungkan pendekatan sosio-hukum, tata kelola, dan pembangunan. Pendekatan-pendekatan tersebut sangat erat kaitannya dengan pengertian tradisi peradilan, dimana perkembangan hukum berbasis Islam ditempatkan dalam kerangka tradisi.

Setelah runtuhnya Orde Baru, transformasi politik dan hukum yang dramatis terjadi dan menghasilkan otonomi daerah dan desentralisasi. Mengingat perubahan ini, studi hukum Islam dan masyarakat telah sangat banyak diberikan kepada dinamika hukum Islam di berbagai tingkat negara dan hubungannya dengan makna politik. Melalui kebijakan baru ini, provinsi dan kabupaten berhak mengeluarkan peraturan daerah sepanjang

[81] van Huis, "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba."

tidak bertentangan dengan substansi dan tatanan hukum nasional. Beberapa peraturan tidak mengacu pada undang-undang nasional tetapi juga mendasarkan legitimasinya pada doktrin agama dan adat istiadat setempat. Alih-alih mengabdi pada semangat keagamaan yang sejati, penegakan peraturan berbasis syariah pada tingkat tertentu mewakili aspirasi politik Islam.[82]

Dalam konteks hari ini, secara pribadi, saya bersyukur dan bangga menjadi bagian dari fakultas Syariah. Sebuah fakultas yang namanya masih mempertahankan istilah asli Arab, Syariah. Ekspektasi saya besar terhadap fakultas ini, karena ia seharusnya menjadi *core* pengembangan keilmuan Islam di kampus UIN ini, tentu saja selain fakultas Ushuluddin. Faktanya, kajian di fakultas Syariah lebih banyak berorientasi pada aspek hukum. Secara praktis, sarjana hukum terlahir dari fakultas ini. Maka, dengan kondisi seperti ini, kita tidak boleh membekali mahasiswa hanya dengan keilmuan Syariah dalam pengertian sempit, hukum (*law*), tetapi harus memperkuat kompetensi mahasiswa dengan kemampuan untuk menggunakan *reasoning* dalam hukum sehingga lebih mendekatkan kepada arti Syariah. Pendekatan hukum doktrinal harus ditinggalkan, karena akan mengajari mahasiswa dengan cara berpikir yang kaku. Mahasiswa Syariah harus mampu melakukan kerja intelektual yang rasional. Rasionalitas ini sangat penting menjadi bekal saat mereka terjun ke dunia profesional. Mereka akan memiliki daya kritis ketika dihadapkan pada persoalan hukum di masyarakat.

Fakta menunjukkan bahwa kinerja Pengadilan Agama, yang menjadi lapangan kerja lulusan fakultas Syariah se-Indonesia, dipuji banyak pakar. Pengadilan Agama telah mengembangkan semacam tradisi akademik dalam putusan. Meskipun hukum

---

[82] Robin Bush, "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?," in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy and Sally White (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 174–91.

material masih bernuansa normatif, para hakim secara progresif mencurahkan segala energinya untuk mencapai keadilan dan kemaslahatan bagi para pihak yang dalam istilah Stijn Van Huis disebut *judicial tradition*.[83] Dalam konteks inilah, proposal saya untuk mengembangkan pendekatan hukum-dan-masyarakat menemukan signifikansinya. Melalui pendekatan ini, mahasiswa akan diajak berpikir kritis dalam memahami praktik hukum di masyarakat dengan memanfaatkan beragam disiplin ilmu.

Bapak Ibu yang saya hormati,

Hukum-dan-masyarakat dalam studi hukum Islam

Pada bagian ini, saya ingin mengulas pemikiran seorang ilmuwan hukum yang sangat menentukan perkembangan pendekatan hukum-dan-masyarakat dalam studi hukum, Reza Banakar. Pendekatan yang ia kembangkan sering disebut dengan sosio-legal atau penelitian hukum interdisipliner. Reza Banakar merupakan seorang profesor Sosiologi Hukum kelahiran Iran di Universitas Lund, Swedia. Pada 1997 sampai 2002, Banakar bekerja sebagai peneliti di Pusat Studi Sosio-legal di Fakultas Hukum Universitas Oxford, Inggris. Bersama Max Travers, pakar sosio-legal dan peradilan pidana dari Universitas Tasmania, Australia, ia melahirkan satu buku tentang teori dan metodologi sosio-legal yang kini menjadi salah satu bacaan wajib bagi pemerhati sosio-legal di Indonesia.[84]

Banakar melihat bahwa bagaimanapun, hukum hanyalah sebuah institusi sosial, dengan cara yang sama seperti agama, kedokteran atau pendidikan, dapat dipelajari dengan menggunakan metode dan teknik yang sama. Karena itu, sifat

---

[83] van Huis, "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba."

[84] Reza Banakar and Max Travers, *Theory and Method in Socio-Legal Research* (Oxford: Hart, 2005); Reza Banakar, *Merging Law and Sociology: Beyond the Dichotomies in Socio-Legal Research* (Berlin: Galda and Wilch, 2003).

sosial dari hukum selalu diskursif, tidak ada konsensus di dalamnya, serta tidak ada penjelasan yang menyeluruh. Banakar menyebut bahwa peneliti sosio-legal semakin menyadari kebutuhan untuk menggunakan berbagai metode dalam mempelajari hukum dan fenomena hukum, dan kebutuhan untuk diinformasikan oleh pemahaman tentang perdebatan tentang teori dan metode dalam ilmu sosial arus utama. Sosio-legal menunjukkan bagaimana metode yang berbeda dapat digunakan dalam meneliti fenomena hukum, bagaimana isu-isu metodologis dalam sosiologi relevan dengan studi hukum, dan pentingnya perdebatan antara tradisi "struktural" dan "tindakan" dalam meneliti hukum.

Berangkat dari studi yang ia lakukan, menurut saya, setidaknya terdapat tiga hal yang perlu kita perhatikan ketika melakukan analisa hukum-dan-masyarakat dalam studi hukum Islam: 1. Hukum adalah lebih dari hukum; 2. Hukum sebagai budaya; dan 3. Pluralisme hukum: Relasi Islam, adat, dan negara. Berikut saya uraikan satu persatu.

1. Hukum adalah lebih dari hukum

Judul di atas adalah terjemahan dari frase terkenal bahasa Inggris *"law is more than law."* Gagasan bahwa hukum adalah cermin sosial yang berperan menjaga ketertiban sosial dengan mudah diterjemahkan menjadi kenyataan bahwa yang menjaga ketertiban sosial adalah hukum. Salah satu argumen terkuat bahwa hukum mencerminkan peran masyarakat dalam menjaga ketertiban sosial dikemukakan oleh Emile Durkheim.[85] Durkheim menyebut masyarakat primitif "mekanis" karena mereka dicirikan oleh "kesadaran kolektif" – kepercayaan dan praktik umum mengenai semua aspek kehidupan sosial. Hukum dalam situasi ini bersifat represif karena gangguan terhadap tatanan sosial menimbulkan ancaman bagi seluruh kelompok.

[85] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Britain: Macmillan, 1997).

Di sisi lain, masyarakat modern dicirikan oleh pembagian kerja, di mana setiap orang yang melakukan aktivitas memiliki keyakinan, praktik, dan nilai-nilainya sendiri. Nilai bersama mengalami penurunan dalam hubungan antar individu.[86] Hukum diarahkan pada restitusi untuk memperbaiki keretakan dalam hubungan. Masyarakat modern bersifat "organik" karena setiap bagian memberikan fungsi esensial bagi keseluruhan. Legislasi mengintegrasikan masyarakat modern secara organik dengan menciptakan ikatan baru yang menggantikan tatanan normatif yang telah hilang akibat berkurangnya kesadaran kolektif.

Selain itu, Bronislaw Malinowski dalam karya monumentalnya, *Crime and Custom in Savage Society*, sebuah antropologi klasik awal abad ke-20, juga menggunakan pendekatan ini.[87] Hukum di antara Trobriand of Melanesia, menurut Malinowski (1926:14), tidak ditemukan dalam "otoritas pusat, hukum, pengadilan, dan polisi," melainkan dalam hubungan sosial. Seperti yang dia katakan, "Kekuatan mengikat dalam hukum masyarakat Melanesia dapat ditemukan dalam rangkaian kewajiban, dalam kenyataan bahwa mereka diatur ke dalam rantai layanan timbal balik, saling memberi dan menerima dalam jangka waktu yang panjang, mencakup aspek yang luas."[88]

Pada periode yang hampir sama, sosiolog hukum ternama Eugen Ehrlich, yang bekerja di daerah pedalaman Kekaisaran Austro-Hungaria, mengemukakan tesis dasar: "hukum adalah keteraturan (*ordering*)." Ehrlich berpendapat bahwa tatanan normatif dari banyak asosiasi yang terjadi dalam masyarakat (keluarga, bisnis, negara) memberikan landasan bagi tatanan

---

[86] Durkheim, 69–85.

[87] Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (New York: Harcourt, Brace & Company, 1926).

[88] Malinowski, 67.

sosial. Sekelompok masyarakat yang, dalam hubungan mereka satu sama lain, mengakui aturan-aturan perilaku tertentu sebagai sesuatu yang mengikat, benar-benar mengatur perilaku mereka berdasarkan aturan-aturan tersebut.[89] "The living law" adalah konsep yang digunakan Ehrlich untuk menyebut norma-norma yang benar-benar dipatuhi dalam kehidupan sosial, norma-norma yang dihasilkan oleh berbagai sumber yang hidup berdampingan. "The living law" adalah hukum yang menguasai kehidupan itu sendiri, meskipun ia tidak dikemukakan dalam dalil-dalil hukum.[90] Ehrlich mengakui bahwa lembaga-lembaga hukum negara merupakan sumber hukum yang penting, namun menegaskan bahwa lembaga-lembaga tersebut bukanlah satu-satunya sumber hukum.

Malinowski dan Ehrlich membuka perspektif yang mencerahkan tentang hukum dan masyarakat. Pandangan mereka tentang hukum tentu tidak lepas dari kritik, dianggap mempunyai kelemahan. Antropolog hukum Sally Falk Moore misalnya, mengamati bahwa "konsepsi hukum yang dikemukakan Malinowski begitu luas sehingga hampir tidak dapat dibedakan dari studi tentang aspek wajib dalam semua hubungan sosial."[91] Demikian pula, ahli teori hukum Felix Cohen mengatakan bahwa "di bawah terminologi Ehrlich, hukum itu sendiri menyatu dengan agama, adat istiadat etis, moralitas, kesopanan, dan kebijaksanaan."[92] Jika hukum yang menjaga ketertiban sosial, sebagaimana dikemukakan Malinowski dan

---

[89] Eugen Ehrlich, *The Fundamental Principles of the Sociology of Law* (New York: Arno Press, 1975), 39.

[90] Ehrlich, 497.

[91] Sally Falk Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), 220.

[92] Felix Solomon Cohen, *The Legal Conscience* (New Haven: Yale University Press, 1960), 187.

Ehrlich, maka hukum harus meliputi segala bentuk tatanan normatif.

Saya berikan ilustrasi tentang bagaimana memaknai hukum lebih dari hukum ini dalam bidang hukum keluarga Islam. Reformasi hukum yang diperkenalkan melalui UU Perkawinan 1/1974 dimaksudkan untuk memfasilitasi kontrol negara atas praktik perkawinan dan memperkuat otoritas negara, yang pada salah satu bagiannya adalah mengurangi peran tokoh informal (*modin*/*amil*/*lebei*). Pemerintah pusat berasumsi bahwa pemerintahan level kabupaten/kecamatan mampu membangun hubungan langsung dengan rakyat tanpa harus melibatkan perantara. Namun, dalam praktiknya, birokrasi tidak bekerja seperti itu. Pencatatan pernikahan yang efektif membutuhkan perantara tokoh informal, terutama di komunitas di mana para pemimpin agama sangat dihormati. Namun demikian, UU Perkawinan 1/1974 tetap mendefinisikan perkawinan sebagai upacara keagamaan. Karena itu, pernikahan selalu mencakup dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan. Pertama, tentu berkaitan dengan keabsahan dan kesakralan pernikahan secara agama. Kedua, berkaitan dengan aspek administratif pencatatan. Negara dapat memenuhi kebutuhan kedua, tetapi tidak selalu untuk keduanya. Terkadang, ekspektasi masyarakat melampaui dari yang disediakan negara.

Dari situasi di atas, mungkin tampak adanya persaingan antara negara dan agama. Saya ingin menggarisbawahi bahwa hubungan antara negara dan agama dalam pernikahan– setidaknya dalam kasus yang saya lihat– sebenarnya merupakan masalah penyesuaian bersama (*mutual adjustment*). Otoritas agama menerima intervensi negara dalam hukum pernikahan, jika ini terbatas pada pendaftaran pernikahan. Masyarakat semakin bersemangat untuk mendaftarkan pernikahan karena ini membuat mereka memenuhi syarat untuk memiliki akses ke layanan negara. Tentu saja, ada segmen

kecil pemimpin agama yang menentang hukum negara, terutama mereka yang tidak menerima prinsip demokrasi dan menyebarkan gagasan tentang negara Islam. Namun, sebagian besar dapat menerima beberapa tingkat intervensi negara dalam pernikahan Muslim.

Pertama, hukum negara tidak dapat menantang prinsip-prinsip dasar hukum Syariah atau memperkenalkan sesuatu yang tidak diizinkan menurut pemahaman klasik hukum Syariah, seperti mengizinkan pernikahan sesama jenis atau sepenuhnya melarang poligini. Hal ini hampir tidak mungkin terjadi di Indonesia karena sebagian besar reformasi hukum telah mempertimbangkan apa yang diperbolehkan dan tidak diizinkan menurut pemahaman umum hukum Syariah. Kedua, ketika hukum negara terlalu kaku untuk menangani beberapa praktik yang dapat diterima secara sosial dan agama, hukum agama akan diterapkan. Bagi masyarakat setempat, hukum agama adalah instrumen yang lebih responsif untuk menangani masalah moralitas seksual seperti zina (hubungan seksual di luar nikah) dan kehamilan remaja. Mereka memprioritaskan keabsahan agama pernikahan daripada keabsahan hukumnya.

Contoh lain misalnya, UU 16/2019 tentang perubahan UU Perkawinan 1/1974. UU baru ini memberi norma baru terkait usia perkawinan yang dapat dicatatkan, 19 tahun bagi untuk laki-laki maupun perempuan. Pasal 7 ayat 2 mengatur bahwa dispensasi dapat diberikan oleh Pengadilan Agama bagi mereka yang mengajukan untuk "menyimpang" dari ketentuan ini, dengan syarat dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup. Secara norma, UU ini terlihat aneh. Pada satu sisi, ia memberikan kewajiban yang harus ditaati. Pada sisi lain, ia memberi jalan keluar legal bagi mereka yang tidak dapat memenuhi kewajiban itu. Akibatnya, alih-alih berpengaruh efektif terhadap penundaan usia perkawinan di masyarakat. Pengadilan Agama justru menerima permohonan dispensasi kawin sangat banyak akibat keluarnya UU ini. Tujuan

dari UU untuk melakukan rekayasa sosial akhirnya tidak tercapai.

Keterputusan antara hukum dan kehidupan sosial bukan sesuatu yang aneh. Ketidaksesuaian sering terjadi, misalnya, ketika institusi atau norma hukum dipindahkan dari satu sistem ke sistem lainnya, atau ketika otoritas politik yang berkuasa memberlakukan undang-undang yang satu untuk mengatur populasi yang beragam, atau ketika norma dari satu kelompok menerima sanksi resmi dengan mengesampingkan norma yang dianut oleh kelompok lain dalam masyarakat. Kondisi ini terjadi saat ini di banyak negara yang memiliki populasi dengan kelompok etnis, bahasa, budaya, atau agama yang berbeda.

2. Hukum sebagai budaya

Memahami hukum sebagai budaya memperkaya pemahaman kita tentang sistem hukum dan fungsinya dalam masyarakat. Hal ini mengungkapkan hubungan mendalam antara hukum, nilai-nilai, dan norma-norma sosial, yang menggambarkan bagaimana hukum mencerminkan dan membentuk konteks budaya di mana hukum beroperasi. Dengan mengakui hubungan simbiosis ini, kita dapat lebih mengapresiasi peran hukum dalam mendorong kohesi sosial, memajukan keadilan, dan mendorong transformasi budaya. Seiring dengan perkembangan masyarakat, keterkaitan antara hukum dan budaya akan tetap menjadi bidang studi yang penting, memberikan wawasan tentang bagaimana kita dapat menciptakan masyarakat yang lebih adil dan harmonis.

Konsep hukum sebagai budaya telah dibentuk secara signifikan oleh karya Sally Engle Merry,[93] professor antropologi

[93] Sally Engle Merry, "Law, Culture, and Cultural Appropriation," *Yale Journal of Law & the Humanities* 10, no. 2 (1998): 575–603.

di New York University, dan Lawrence Rosen,[94] professor antropologi di Princeton University. Mereka adalah dua antropolog terkemuka yang mengeksplorasi interaksi dinamis antara sistem hukum dan nilai-nilai budaya.

Sally Engle Merry menekankan hukum sebagai proses yang sangat terkait dengan norma dan praktik budaya. Merry mengeksplorasi bagaimana sistem hukum mencerminkan dan melanggengkan struktur kekuasaan masyarakat. Ia menyoroti bagaimana narasi budaya dominan mempengaruhi pembentukan dan penerapan hukum, yang sering kali meminggirkan kelompok tertentu. Merry juga memperkenalkan konsep "vernakularisasi,"[95] yang menggambarkan bagaimana norma hukum global, seperti hak asasi manusia, dilokalisasi dan diinterpretasikan ulang dalam konteks budaya tertentu. Proses ini menyoroti hubungan dinamis antara prinsip universal dan tradisi lokal.

Lawrence Rosen memandang hukum sebagai cerminan nilai-nilai budaya dan keyakinan masyarakat.[96] Dalam pandangannya, sistem hukum adalah ekspresi dari keyakinan budaya masyarakat, yang dibentuk oleh nilai-nilai dan norma bersama. Sebagai contoh, tradisi hukum Islam mencerminkan konsep budaya yang lebih luas tentang keadilan, komunitas, dan keluarga. Ia menyoroti pentingnya interpretasi dalam hukum, menekankan bagaimana hakim dan praktisi hukum menyesuaikan prinsip hukum agar selaras dengan ekspektasi budaya. Fleksibilitas ini memastikan bahwa sistem hukum tetap relevan dengan konteks masyarakatnya.

---

[94] Lawrence Rosen, *Law as Culture: An Invitation* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[95] Sally Engle Merry, *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice* (Chicago: Chicago University Press, 2005), 219.

[96] Lawrence Rosen, *The Culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

Karya Rosen[97] berfokus pada bagaimana individu berinteraksi dengan sistem hukum dalam kehidupan sehari-hari, mengungkapkan dimensi pribadi dan budaya dari interaksi hukum. Melalui studi komparatif, Rosen menunjukkan bahwa hukum bukanlah konstruksi universal tetapi fenomena spesifik budaya, yang dibentuk oleh sejarah dan nilai-nilai unik masyarakat.

Hukum tidak hanya mencerminkan budaya tetapi juga bertindak sebagai pembentuk. Reformasi legislatif sering menantang norma budaya yang ada, mendorong masyarakat menuju perubahan progresif. Penghapusan perbudakan dan pengakuan hak perempuan adalah contoh bagaimana hukum dapat menantang bias budaya yang sudah mengakar dan mendukung inklusivitas serta kesetaraan. Sebaliknya, hukum yang berakar pada norma budaya yang ketinggalan zaman dapat melanggengkan diskriminasi dan ketidaksetaraan. Sebagai contoh, hukum yang didasarkan pada tradisi patriarkal dapat menghambat kesetaraan gender. Oleh karena itu, hubungan dinamis antara hukum dan budaya memerlukan evaluasi terus-menerus tentang bagaimana norma hukum selaras dengan nilai-nilai masyarakat yang terus berkembang.

3. Pluralisme hukum: Relasi Islam, adat, dan negara

Selama hampir setengah abad, hubungan tripartite Islam, adat, dan negara menjelma menjadi kajian pluralisme hukum. Dalam konteks hukum Islam di Indonesia, kajian tentang hubungan tripartite tersebut tidak mungkin kita tinggalkan. Pluralisme hukum telah terasa sebagai pendekatan utama dalam studi hukum dan masyarakat. Pemahaman hukum yang baru ini menekankan banyaknya dasar hukum dan institusi yang turut menentukan struktur, norma, dan interpretasi hukum, yang

[97] Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

telah dimonopoli oleh negara. Gagasan pluralisme hukum muncul untuk menyeimbangkan gagasan yang mendominasi konsepsi hukum negara-sentris dan monolitik.

Melalui pendekatan ini, para sarjana mencoba memahami bagaimana hubungan majemuk dalam hukum Islam berhubungan satu sama lain. Dalam hal *law in book*, biasanya dipertanyakan tidak hanya metode apa, tetapi sumber hukum apa yang dikonsultasikan oleh para sarjana hukum Islam di masyarakat. Sementara dalam konteks *law in action*, pendekatan ini mencoba menganalisis konflik dan negosiasi antara masyarakat, pemimpin lokal, dan pengadilan. Meskipun perdebatan tentang konseptualisasi pluralisme hukum tidak menarik kesimpulan yang pasti, ciri umum pluralisme hukum adalah adanya dua atau lebih tatanan hukum dan lembaga hukum yang bekerja sama dalam ranah sistem hukum yang seharusnya seragam dalam satu negara bangsa.[98]

Diskusi tentang hubungan antara hukum negara, Islam, dan adat umumnya muncul di negara-negara Muslim. Kontestasi tiga hal tersebut lebih sering terjadi di negara seperti Indonesia yang menganut sistem pengadilan paralel. Perkembangan ini selalu menjadi bahan perdebatan yang menarik. Di hampir semua wilayah, baik pengadilan sipil maupun agama ada dan bekerja pada peradilan mereka. Setiap masyarakat, di mana hubungan ketiganya hadir, memiliki mekanisme khusus untuk merekonsiliasi norma yang berbeda dan menemukan berbagai cara untuk mengelola kontradiksi.

Studi yang saya lakukan terhadap praktik perkawinan di Indonesia menunjukkan adanya pluralisme hukum yang dominan. Pluralisme hukum tersebut membentuk piramida yang menghubungkan tiga unsur di dalamnya, yaitu negara, agama, dan norma sosial. Dalam bidang perkawinan di

---

[98] M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Indonesia, Muslim menganut tiga bentuk validitas perkawinan. Pertama adalah validitas agama. Ini terkait dengan pernikahan yang dilakukan oleh Bupati Garut, Fikri, pada tahun 2012 dengan cara Islam dan tidak tercatat. Dalam kehidupan di Indonesia, pernikahan tanpa pencatatan dikenal dengan *nikah siri*. Secara harfiah *nikah siri* berarti pernikahan rahasia yang tidak memerlukan publisitas (*i'lān*) atau pesta (*walīma*). Gagasan ini berkaitan dengan wacana hukum di kalangan ahli hukum Muslim klasik tentang tidak diperbolehkannya *nikāh al-sirr*, kontrak pernikahan yang sengaja dirahasiakan.[99]

Namun, *nikah siri* di Indonesia sebagian besar mengacu pada pernikahan agama tanpa pengakuan negara.[100] Pernikahan dilakukan di hadapan para pemimpin agama setempat (*kyai*) dan saksi (kadang-kadang wali pernikahan juga hadir), sesuai dengan hukum Islam, tetapi tanpa pengawasan pencatat nikah (*penghulu*). [101] Bagi banyak orang dan bahkan sebagian besar Muslim, validitas atas dasar agama lebih penting daripada validitas menurut hukum negara.

Kedua adalah validitas hukum. Negara menuntut setiap pernikahan tunggal untuk didaftarkan. Kompilasi Hukum Islam, yang telah menjadi rujukan utama bagi para hakim di pengadilan agama, menyatakan bahwa pendaftaran dimaksudkan untuk melindungi ketertiban perkawinan. Pendaftaran ini membuat pernikahan sah secara hukum. Jika

---

[99] Menurut ulama' Malikiah klasik, pernikahan tanpa saksi laki-laki diperbolehkan selama diumumkan secara terbuka (*i'lān*). Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia* (Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 2002), 139.

[100] Eva F. Nisa, "The Bureaucratization of Muslim Marriage in Indonesia," *Journal of Law and Religion* 33, no. 2 (2018): 291–309.

[101] Silvia Vignato, "'Men Come In, Men Go Out': Single Muslim Women in Malaysia and Aceh," *Social Identities* 18, no. 2 (2012): 239–57, https://doi.org/10.1080/13504630.2012.652847.

pernikahan sah secara hukum, itu harus sah secara agama karena menurut Undang-Undang Perkawinan pernikahan hanya dapat didaftarkan jika memiliki persyaratan agama yang memenuhi syarat. Alih-alih mengintegrasikan pendaftaran ke dalam kondisi hukum pernikahan, itu ditetapkan sebagai pelengkap hukum. Meskipun pernikahan yang tidak terdaftar telah dianggap tidak memiliki "efek hukum", itu tidak serta merta batal. Kewajiban hukum pendaftaran dalam UU 22/1946 tentang Pendaftaran perkawinan Islam, perceraian dan rekonsiliasi tidak mempengaruhi keabsahan perkawinan yang tidak terdaftar sepanjang itu disimpulkan sesuai dengan persyaratan agama.[102] Bowen merujuk koeksistensi rumit validitas agama dan pengakuan negara sebagai "validitas ganda."

Ketiga adalah penerimaan sosial. Mir-Hosseini merujuk pada "pernikahan yang sah secara sosial."[103] Dalam praktik sosial, penerimaan sosial sering dikaitkan dengan validitas agama. Di Jawa, sejauh pernikahan sah menurut agama, ia memiliki penerimaan sosial. Penerimaan sosial berkaitan dengan stigma sosial ketika berkaitan dengan hubungan seksual. Di Indonesia, pernikahan bertindak sebagai norma sosial dalam hubungan seksual. Terutama dalam kasus kehamilan remaja, pernikahan adalah satu-satunya solusi yang diterima.[104]

---

[102] van Huis, "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba," 95.

[103] Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London and New York: I.B. Tauris, 2000), 145.

[104] Mies Grijns and Hoko Horii, "Child Marriage in a Village in West Java (Indonesia): Compromises between Legal Obligations and Religious Concerns," *Asian Journal of Law and Society* 5, no. 2 (2018): 7, https://doi.org/10.1017/als.2018.9.

Selain itu, pernikahan juga mendefinisikan seksualitas wanita. Parker dkk., misalnya, membahas pengalaman menjadi janda di Indonesia sebagai pengalaman gender dan moral. Mereka berpendapat bahwa status janda ditinggal mati (*janda mati*) dan karena perceraian (*janda cerai*) telah dikaitkan dengan amoralitas karena melambangkan yang sebaliknya dari pernikahan ideal. [105]

Jika kita kembali ke kasus Fikri di atas, kita memahami bahwa pernikahannya yang tidak terdaftar memiliki keterkaitan dengan bagaimana Syariah dan hukum negara dipersepsi. Kasus ini sebenarnya tidak jarang dan tidak eksklusif di Indonesia. Di banyak negara mayoritas Muslim, kita melihat kecenderungan serupa juga terjadi. Di Mesir, ketegangan antara hukum negara dan hukum agama tentang pernikahan menghasilkan praktik pernikahan *'urfi* (adat).[106] Demikian juga, tidak adanya pencatatan mengarah ke *pernikahan fātiḥa* di Maroko.[107]

Jelas bahwa para pelaku pernikahan yang tidak terdaftar lebih mementingkan Syariah daripada hukum negara. Sekali lagi, mereka hanya menghargai keabsahan pernikahan terbatas dari perspektif Syariah. Di mata Syariah, pernikahan sangat penting karena membuat hubungan seksual antara pria dan

---

[105] Lyn Parker, Irma Riyani, and Brooke Nolan, "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (Janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency," *Indonesia and the Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46, https://doi.org/10.1080/13639811.2016.1111677.

[106] Mona Abaza, "Perceptions of 'Urfi Marriage in the Egyptian Press," *ISIM Newsletter* 7 (2001): 20–21.

[107] A marriage contract is enacted in a ceremony intertwined with religious symbolism and rituals such as the recitation of the *fatiha*, the first verse of the Koran, see Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*, 32. It is often used to hide underage marriage, see Paul Scott Prettitore, "Family Law Reform, Gender Equality, and Underage Marriage: A View from Morocco and Jordan," *Review of Faith and International Affairs* 13, no. 3 (2015): 39, https://doi.org/10.1080/15570274.2015.1075758.

wanita sah.[108] Hallaq bahkan berpendapat bahwa dalam Islam, pernikahan adalah kunci untuk menjaga harmoni sosial dan bertindak sebagai batu penjuru dari seluruh tatanan Islam.[109]

Dalam *Marriage on Trial*, Mir-Hosseini menggambarkan Syariah membentuk "dasar hukum keluarga, meskipun direformasi, dikodifikasi, dan diterapkan oleh hukum modern."[110] Lebih lanjut, ia berpendapat bahwa hukum Islam, sebagai hukum ilahi, telah menjadi "tulang punggung masyarakat Muslim..."[111] Sementara itu, para pelaku perkawinan yang tidak terdaftar menganggap pencatatan sebagai penemuan negara modern. Pernikahan yang tidak tercatat menunjukkan bahwa masih ada keberlanjutan dalam ketegangan antara Syariah dan hukum negara. Menurut Cammack, gagasan hukum Islam menekankan kedaulatan ilahi yang eksklusif dan mengklaim wahyu sebagai fondasi dasar, sedangkan konsep negara bangsa cenderung memonopoli proses pembuatan hukum melalui doktrin positivisme.[112] Yang pertama diwakili oleh ulama' sedangkan yang kedua oleh legislatif. Legislasi mengambil alih tugas tradisi fiqh klasik untuk mengelola negara modern.

Indonesia dengan segudang budaya lokal telah memberikan dasar bagi hukum Islam untuk dipahami, dipraktikkan, dan berorientasi oleh umat Islam dalam berbagai cara. Masyarakat Muslim di Indonesia dilintasi oleh norma-norma yang bersaing, tatanan sosial dan klaim tentang bagaimana mereka harus hidup dengan cara yang sesuai dan

---

[108] Ziba Mir-Hosseini, "Nikah," in *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York: Macmillan, 2004), 510.

[109] Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*, 271.

[110] Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*, 8.

[111] Mir-Hosseini, 4.

[112] Cammack, "Islam, Nationalism and the State in Suharto's Indonesia."

Islamisasi tentang apa yang seharusnya mereka menjadi.[113] Bowen menyoroti fakta bahwa Muslim ditantang dengan sistem hukum di mana negosiasi harus dilakukan dengan keterlibatan negara, hakim, ahli hukum, dan praktisi.[114]

Di sini, negosiasi adalah konsep kuncinya. Pada saat yang sama, ada tekanan dari partisipasi perempuan yang tumbuh secara signifikan dalam pendidikan dan pekerjaan[115] untuk mendefinisikan kembali hak dan kewajiban perempuan dan laki-laki dan untuk mempromosikan kesetaraan perempuan. Ini telah menantang pemahaman yang dirasakan tentang hukum Islam dan interpretasi kitab suci. Dalam hal ini, Nancy Smith-Hefner telah menggarisbawahi bahwa perubahan dalam pemuda Jawa Muslim perkotaan yang berpendidikan misalnya dipengaruhi oleh masalah otonomi individu dan peningkatan agensi. Agensi perempuan yang sedang berkembang telah membuka segala kemungkinan dan mengarahkan mereka untuk menemukan solusi yang mendukung cita-cita tentang kehidupan yang lebih baik.[116]

Kontestasi norma-norma agama dan adat sering menimbulkan perselisihan, yang dihadapi berbagai institusi. Setiap lembaga memiliki legitimasi dan yurisdiksinya sendiri yang terkadang tumpang tindih. Yurisdiksi tergantung pada

---

[113] Franz Von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979); Von Benda-Beckmann and Von Benda-Beckmann, "Islamic Law in a Plural Context: The Struggle over Inheritance Law in Colonial West Sumatra."

[114] John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[115] Linda Rae Bennett, *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2005).

[116] Nancy J. Smith-Hefner, "The New Muslim Romance: Changing Patterns of Courtship and Marriage Among Educated Javanese Youth," *Journal of Southeast Asian Studies* 36, no. 3 (2005): 441–59.

aspek sengketa mana yang ditekankan. Lembaga-lembaga lokal dapat berupa negara, termasuk dewan desa, kantor urusan agama, pengadilan, polisi, dan jaksa, atau lembaga adat non-negara.

Dari sisi pihak yang berselisih, dengan beragamnya institusi, orang-orang yang berselisih memiliki lebih banyak pilihan untuk menentukan institusi mana yang mereka sukai untuk mencapai hasil yang memenuhi tujuan mereka, terlepas dari harapan samar-samar yang mungkin mereka miliki. Proses ini disebut "*forum shopping*." Namun, para pihak yang berselisih tidak hanya berbelanja demi kepentingan individu, tetapi apparat di lembaga-lembaga ini juga menggunakan perselisihan untuk mendapatkan keuntungan politik. Dalam proses "shopping forum," para pihak kadang-kadang memperoleh dan memanipulasi perselisihan.[117]

Sekali lagi, Hukum-dan-Masyarakat

Cornelis van Vollenhoven pada tahun 1901 menyampaikan orasi ilmiah Guru Besar, tidak lama setelah kebijakan politik etis diberlakukan pemerintah kolonial Hindia Belanda. Melalui kebijakan ini, pemerintah Hindia Belanda berusaha menunjukkan kepeduliannya pada kesejahteraan dan kebaikan penduduk Hindia Belanda. Ia menolak pemberlakuan hukum keperdataan Barat di Hindia Belanda, yang menurutnya, tidak cocok bagi kalangan *inlander* (golongan pribumi). Karena itu, ia mengembangkan hukum adat, yaitu aturan kebiasaan setempat yang ditata menjadi satu sistem yang didokumentasikan agar kemudian dapat dirujuk dan diterapkan oleh aparat pemerintahan maupun pengadilan. Wilayah nusantara dibagi ke dalam sembilan belas *rechtskringen* (lingkaran hukum). Hukum

[117] Keebet Von Benda-Beckmann, "Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra," *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 13, no. 19 (1981): 117–59.

adat ini, oleh Van Vollenhoven, dipandang sebagai bagian dari hukum nasional.

Menurut Jan Michiel-Otto,[118] hukum di negara berkembang, seperti Indonesia, terbentuk dari empat lapisan. Lapisan terdalam terdiri dari aturan kebiasaan yang diakui sebagai hukum oleh masyarakat yang bersangkutan. Di atasnya terdapat lapisan aturan-aturan keagamaan yang diakui. Kemudian ada aturan-aturan hukum warisan kolonialisme dan lapisan paling atas ialah hukum nasional modern yang terus berkembang. Pada gilirannya, muncul lapisan kelima, yaitu hukum internasional. Terlepas dari bagaimana hukum terbentuk di negara berkembang, kendala utama yang muncul adalah kenyataan bahwa hukum di dalam praktiknya tidak berfungsi sebagaimana mestinya.

Tidak berfungsinya hukum di dalam praktik merupakan masalah serius bagi semua orang. Kebanyakan orang di negara-negara berkembang harus menghadapi ketidakpastian tentang apa yang mereka alami maupun yang masih akan mereka hadapi yang berkenaan dengan keberlanjutan penghidupan, perlindungan keamanan harta benda, tanah, rumah dan keluarga dan diri mereka. Hukum tidak mampu berfungsi sebagai jaring pengaman yang dapat diandalkan jika keadaan darurat muncul. Seperti yang terjadi di Indonesia, kegagalan fungsi hukum menjadi penghalang utama yang menghambat keberhasilan pelaksanaan dan pencapaian tujuan kebijakan pembangunan.

Tidak berfungsinya hukum dapat dikaitkan dengan faktor yuridis dan non-yuridis. Para perumus dan praktisi hukum menemukan kesulitan untuk memastikan bagaimana semua aturan yang dibuat dapat dirumuskan dan dimaknai. Ada

---

[118] Jan Michiel Otto, "Kepastian Hukum Yang Nyata Di Negara Berkembang," in *Kajian Sosio-Legal*, ed. Adriaan W. Bedner et al. (Denpasar: Pustaka Larasan, 2012), 115–56.

ketidakpastian tentang apa yang seharusnya menjadi hukum, tidak ada kepastian hukum dalam arti yuridis formal. Andai kepastian hukum itu ada, yang muncul adalah kepastian hukum teoretis. Antara perundang-undangan dengan kenyataan sering ditemukan adanya jurang yang lebar. Hanya ada sedikit kepastian hukum yang nyata.

Untuk melakukan kajian terhadap bekerjanya hukum secara praktis (*actual functioning*), maka dibutuhkan pengetahuan hukum. Selanjutnya juga perlu dikuasai konsep-konsep dan metodologi dari sosiologi dan antropologi hukum. Kemudian untuk menelaah bagaimana kelembagaan hukum diperlukan penguasaan atas ilmu pemerintahan dan ilmu politik. Gabungan pendekatan lintas disiplin inilah yang saya sebut sebagai pendekatan hukum-dan-masyarakat. Melakukan kajian Hukum (Keluarga) Islam interdisipliner seperti ini bukan pekerjaan ringan, namun jelas akan sangat berguna dan mencerahkan. Bahkan bagi peneliti yang memandang penting konteks sosial dari hukum di negara berkembang, cara ini jelas merupakan satu-satunya pendekatan yang relevan.

Hadirin yang saya hormati,

Demikian pidato ilmiah pengukuhan Guru Besar ini saya sampaikan pagi ini. Semoga memberi manfaat bagi kita semua, terutama bagi para pengkaji hukum Islam di Indonesia. Semoga pendekatan ini mampu memperkaya perspektif dalam melihat perkembangan hukum Islam di masyarakat yang dalam prakteknya selalu disertai dinamika yang unik, konflik dan negosiasi antar beberapa norma dan aktor. Diharapkan, pendekatan ini dapat mewarnai skripsi, tesis dan disertasi yang dihasilkan para mahasiswa di UIN Raden Mas Said Surakarta.

Kini sampailah kita pada akhir pidato saya. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Allah yang Maha Kuasa, yang telah memberi saya dan keluarga saya banyak rahmat dan

karunia selama ini. Dengan izinnya pula, saya dapat berdiri di sini dan menyampaikan pidato pengukuhan di hadapan hadirin sekalian yang mulia.

Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua orang yang telah membantu perjalanan hidup saya mencapai titik ini. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada kedua orang tua saya, ayahanda saya, Drs. H. M. Hasibun, dan ibunda saya, Hj. Maisaroh, yang telah memberikan saya pendidikan dan kasih sayang yang luar biasa. Semoga segala kebajikan diberikan ganjaran yang berlimpah oleh Allah. Saya juga berterima kasih kepada alm. M. Nasirudin, bapak mertua saya, dan Sulastri, ibu mertua saya, yang selalu mendoakan kesuksesan dan kebahagiaan saya. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada kakak dan adik saya di Sidoarjo, Mas Hadi dan Dek Fida, maupun adik-adik di Jogja yang selalu mendukung saya.

Saya juga mengucapkan terima kasih yang tulus kepada semua guru saya sejak pendidikan dasar saya di SDN Kajeksan, MI Darun Najah, dan MTs Darun Najah, Kajeksan, Tulangan, Sidoarjo, semua ustadz di Pondok Pesantren Darun Najah atas semua pengetahuan, bimbingan, dan dukungan yang diberikan kepada saya. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua ustadz yang telah membimbing saya selama saya tinggal di asrama MAK MAN 1 Jember. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada para dosen dan profesor di Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, yang telah menempa saya dalam pendidikan S1. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada para profesor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, terutama pembimbing tesis saya, Prof. Dr. Khoiruddin, yang telah mendidik saya selama S2 di Program Studi Hukum Islam.

Sekali lagi, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada para dosen di Universitas Leiden selama saya menempuh jenjang S-2 dan S-3, terutama kepada Prof. Léon Buskens, Prof. Adriaan Bedner dan Prof. Nico Kaptein, yang hingga saat ini

terus membantu dan memperhatikan saya dalam beberapa kegiatan ilmiah saya. Tentu saja, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada para narasumber, *modin*, kepala KUA, pembantu lapangan dan para hakim di Pengadilan Agama di Pasuruan atas segala bantuan yang telah diberikan kepada saya selama kegiatan penelitian saya untuk disertasi. Juga untuk keluarga besar paguyuban Tombo Ati di Den Haag, yang telah menemani saya di akhir-akhir masa studi Doktoral.

Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada kawan-kawan saya sesama alumni MAPK-MAK Jember yang hadir hari ini. Terima kasih juga kepada sahabat-sahabat saya di PCINU Belanda juga di Lakpesdam PWNU DIY. Izinkan saya untuk menyebut beberapa dari mereka: 1. KH. Hambali Maksum, 2. Alm. KH. Naf'an Sulhan, 3. KH. Nur Hasyim Subadi, 4. Dr. Fachrizal Afandi (Universitas Brawijaya), 3. Dr. Ibnu Fikri (UIN Walisongo), 4. Dr. Syahril Sidik (UIN Tulungagung), 4. Dr. Fahrizal Yusuf (UGM), 5. Dr. Nor Ismah (NUS), 6. Dr. Phil. Syaifuddin Zuhri (UIN Tulungagung), 7. Shohibuddin (IPB Bogor), 8. Ahmad Afnan Anshori (UIN Walisongo), dan 9. M. As'ad (Unhasy), juga tak lupa untuk Prof. Dr. Yanwar Pribadi, MA (UIII) dan Eko Riyadi, MH (Pusham UII). Kepada para kolega di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan kepada seluruh Ketua LP2M PTKIN se-Indonesia, saya ucapkan terimakasih. Juga kepada seluruh kolega dosen di Persatuan Dosen Hukum Keluarga Islam (PDHKI), saya ucapkan terima kasih, juga untuk kawan-kawan di ASSLESI (Asosiasi Studi Sosio Legal Indonesia).

Tentu, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Toto Suharto, Rektor UIN Raden Mas Said Surakarta, para Wakil Rektor, seluruh anggota Komite Integritas dan Senat UIN Raden Mas Said Surakarta serta segenap rekan akademik yang telah mendukung saya untuk menduduki jabatan akademik sebagai Guru Besar. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Dekan, para Wakil Dekan di Fakultas Syariah dan semua kolega dosen dan tenaga kependidikan di sana. Saya juga ingin

mengucapkan terima kasih kepada kolega di LP2M UIN Raden Mas Said Surakarta. Setidaknya dalam 1,5 tahun terakhir ini, LP2M menjadi bagian dari kehidupan saya yang akan saya kenang.

Last but not least, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada pengelola Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, yang dipimpin oleh Prof. Dr. Suyitno, eks Dirjen Pendis, Prof. Abu Rokhmad, eks Direktur Diktis Prof. Dr. Ahmad Zainul Hamdi, Direktur sekarang, Prof. Dr. phil. Sahiron, Kasubdit Ketenagaan, Dr. Muhammad Aziz Hakim, yang telah membantu saya dalam pengusulan jabatan akademik Guru Besar.

Selain itu, saya ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada istri saya tercinta, Latifah Nasir, SHI., atas segala perhatian, pengorbanan, doa, dan dukungan luar biasa yang telah diberikan kepada saya selama ini. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada dua putri kami, Neva Felisha Azmi dan Queena Mahatma Azmi, yang selalu menjadi pencerah, oase, dan penerang dalam dinamika kehidupan rumah tangga kami. Teruslah berusaha untuk menggapai mimpimu, Nak!

Rektor, Ketua dan para Anggota Senat, serta hadirin sekalian yang saya hormati,

Kepada semuanya yang telah berjasa, baik yang telah disebutkan di atas, maupun yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu dalam kesempatan ini, saya panjatkan doa, "Semoga Allah yang Maha Kuasa memberikan balasan yang berlipat ganda atas semua kebaikan mereka, dan mudah-mudahan kita semua senantiasa mendapatkan limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya. Amin ya Mujib al-Sailin."

Akhirnya, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua yang hadir atas kesabaran mereka untuk mendengarkan dan mengikuti pidato pengukuhan ini sampai selesai. Saya juga mohon maaf jika ada kesalahan atau hal-hal yang tidak menyenangkan. Saya sangat berterima kasih.

Wassalamu'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh

Referensi

Abaza, Mona. "Perceptions of 'Urfi Marriage in the Egyptian Press." *ISIM Newsletter* 7 (2001): 20–21.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Intergatif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition." In *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, edited by Leonard Binder. Canada: John Wiley and Sonc, 1976.

Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*. New York: The State University of New York Press, 1959.

———. *Law Reform in the Muslim World*. London: Athlone Press, 1976.

Azra, Azyumardi. "The Indonesian Marriage Law of 1974: An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes." In *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, edited by Arskal Salim and Azyumardi Azra, 76–95. Singapore: Institute for Southeast Asian Studies, 2003.

Banakar, Reza. *Merging Law and Sociology: Beyond the Dichotomies in Socio-Legal Research*. Berlin: Galda and Wilch, 2003.

Banakar, Reza, and Max Travers. *Theory and Method in Socio-Legal Research*. Oxford: Hart, 2005.

Bedner, Adriaan, and Jacqueline Vel. "Legal Education in Indonesia." *The Indonesian Journal of Socio-Legal Studies* 1, no. 1 (2021).

Benda-Beckmann, Franz Von. *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

Benda-Beckmann, Franz Von, and Keebet Von Benda-Beckmann. "Islamic Law in a Plural Context: The Struggle over Inheritance Law in Colonial West Sumatra." *Journal of*

the Economic and Social History of the Orient 55, no. 4/5 (2012): 771–93.

———. *Political and Legal Transformations of an Indonesian Polity: The Nagari from Colonisation to Decentralisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

———. "The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 38, no. 53–54 (2006): 1–44.

Benda-Beckmann, Keebet Von. "Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 13, no. 19 (1981): 117–59.

———. *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*. Dordrecht: Foris Publications, 1984.

Bennett, Linda Rae. *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.

Bernard Cohn. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Boland, B.J., and I. Farjon. *Islam in Indonesia. A Bibliographical Survey 1600–1942 with Post-1945 Addenda*. Dordrecht: Foris Publications Holland, 1983.

Bowen, John R. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

———. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

———. *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

———. "'Religion in the Proper Sense of the Word': Law and Civil Society in Islamicist Discourse." *Anthropology Today* 12, no. 4 (1996): 12–14.

———. *Shari`a, State, and Social Norms in France and Indonesia*. ISIM Paper No. 3. Leiden: Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2001.

Brugman, Jan. "Snouck Hurgronje's Study of Islamic Law." In *Leiden Oriental Connections 1850–1940*, edited by Willem Otterspeer, 82–93. Leiden: E.J. Brill, 1989.

Bush, Robin. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White, 174–91. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Buskens, Léon. "A Medieval Islamic Law? Some Thoughts on the Periodezation of the History of Islamic Law." In *O Ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture. In Honour of Remke Kruk*, edited by A. Vrolik and J.P. Hogendijk, 469–84. Leiden: Brill, 2007.

———. "An Islamic Triangle: Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs." In *ISIM Newsletter*, 5:8. Leiden: Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2000.

———. "Sharia and the Colonial State." In *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, edited by Rudolph Peters and Peri Bearman, 209–21. Surrey, England: Ashgate, 2014.

Buskens, Léon, and Baudouin Dupret. "The Invention of Islamic Law: A History of Western Studies of Islamic Normativity and Their Spread in the Orient." In *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations*, edited by Jean-Claude Vatin and François Pouillion, 31–47. Leiden: Brill, 2014.

Buskens, Léon, and Jean Kommers. "The Delayed Reception of Colonial Studies on Adat Law and Islamic Law in Dutch Anthropology." In *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, edited by H. Vermeulen and J. Kommers, 733–55. Saarbrücken: Verlag für

Entwicklungspolitik, 2002.
Cammack, Mark. "Islam, Nationalism and the State in Suharto's Indonesia." *Wisconsin International Law Journal* 17 (1999): 27–63.
———. "Islamic Law in Indonesia's New Order." *International and Comparative Law Quarterly* 38, no. 1 (1989): 53–73.
Carroll, Lucy. "Talaq-i-Tafwid and Stipulations a Muslim Marriage Contract: Means of Protecting the Important Position of the South Asian Muslim Wife." *Modern Asian Studies* 16, no. 2 (1982): 277–309.
Cohen, Felix Solomon. *The Legal Conscience*. New Haven: Yale University Press, 1960.
Cohn, Bernard S. "Law and the Colonial State in India." In *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, edited by June Starr and Jane F. Collier, 131–52. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
Coulson, Noel. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Pres, 1964.
Dijk, Kees van. "The Study of Islam and Adat in Java." In *The Java That Never Was: Academic Theories and Political Practices*, edited by Hans Antlöv and Jörgen Hellman, 133–55. Münster: Lit, 2005.
Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Britain: Macmillan, 1997.
Ehrlich, Eugen. *The Fundamental Principles of the Sociology of Law*. New York: Arno Press, 1975.
Emon, Anver M. "Shari'a and the Modern State." In *Islamic Law and International Human Rights Law*, edited by Anver M. Emon, Mark Ellis, and Benjamin Glahn, 52–81. Oxford: Oxford University Press, 2012.
Fadel, Mohammad. "State and Sharia." In *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, edited by Rudolph Peters and Peri Bearman, 93–107. Surrey, England: Ashgate, 2014.
Fauzi, Muhammad Latif. *Aligning Religious Law and State Law:*

Negotiating Legal Muslim Marriage in Pasuruan, East Java. Leiden: Brill, 2023.

Geertz, Clifford. "Ritual and Social Change: A Javanese Example." *American Anthropologist* 59, no. 1 (1957): 32–54.

———. *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press, 1960.

Geertz, Hildred. *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press of Glencoe, 1961.

Grijns, Mies, and Hoko Horii. "Child Marriage in a Village in West Java (Indonesia): Compromises between Legal Obligations and Religious Concerns." *Asian Journal of Law and Society* 5, no. 2 (2018): 1–14. https://doi.org/10.1017/als.2018.9.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl Al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997.

———. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———. "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory." *Der Islam* 64, no. 1 (1987): 42–67.

———. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.

Hisyam, Muhamad. *Caught between Three Fires: The Javanese Pangulu under the Dutch Colonial Administration, 1882-1942*. Jakarta: INIS, 2001.

Hooker, M. B. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Huis, Stijn Cornelis van. "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Cases of Cianjur and Bulukumba." PhD Dissertation. Leiden University, 2015.

Hussin, Iza R. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2016.

Ichwan, Moch Nur. "Official Ulema and the Politics of Re-

Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Sharīʿatization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): 183–214.
Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Tent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London, New York, Sydney: Croom Helm, 1988.
Layish, Aharon. "The Transformation of the Sharīʿa from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World." *Die Welt Des Islams* 44, no. 1 (2004): 85–113.
Lev, Daniel S. "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State." *Indonesia* 40, no. 2 (1985): 57–74.
———. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley: University of California Press, 1972.
Libson, Gideon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law: Al-Rujū Ilā Al-ʿurfi Aḥadu Al-Qawāʿidi Al-Khamsi Allatī Yatabannā ʿalayhā Al-Fiqhu." *Islamic Law and Society* 4, no. 2 (1997): 131–55.
Lukito, Ratno. "Sacred and Secular Laws: A Study of Conflict and Resolution in Indonesia." PhD Dissertation. McGill University, 2006.
Malinowski, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1926.
Merry, Sally Engle. *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
———. "Law, Culture, and Cultural Appropriation." *Yale Journal of Law & the Humanities* 10, no. 2 (1998): 575–603.
———. *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
———. "Law, Culture, and Cultural Appropriation." *Yale Journal of Law & the Humanities* 10, no. 2 (1998): 575–603.
Mir-Hosseini, Ziba. *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran*

and Morocco. London and New York: I.B. Tauris, 2000.

———. "Nikah." In *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 510. New York: Macmillan, 2004.

Miriam, Hoexter. "Qāḍī, Muftī and Ruler: Their Roles in the Development of Islamic Law." In *Law, Custom, and Statute in the Muslim World*, edited by Ron Shaham, 67–86. Leiden/Boston: Brill, 2007.

Moore, Sally Falk. *Law as Process: An Anthropological Approach*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Na'im, Abdullahi Ahmed An-. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'A*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2008.

Nakamura, Hisako. *Conditional Divorce in Java*. Harvard: Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, 2006.

Nasir, Kamaludeen Mohamed. "Bryan S. Turner: Building the Sociology of Islam." In *The Sociology of Islam. Collected Essays of Bryan S. Turner*, edited by Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir. Farnham and Burlington: Ashgate, 2016.

Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*. Leiden: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 2002.

Nieuwenhuijze, C. A. O. van. "The Legacy of Islam in Indonesia." *The Muslim World* 59, no. 3–4 (1969): 210–19.

Nisa, Eva F. "The Bureaucratization of Muslim Marriage in Indonesia." *Journal of Law and Religion* 33, no. 2 (2018): 291–309.

Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

O'Shaughnessy, Kate. *Gender, State and Social Power in*

Contemporary Indonesia: Divorce and Marriage Law. London and New York: Routledge, 2009.

Opwis, Felicitas. "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223.

Otto, Jan Michiel, and Sebastiaan Pompe. "The Legal Oriental Connection." In *Leiden Oriental Connections 1850–1940*, edited by Willem Otterspeer, 230–249. Leiden: E.J. Brill, 1989.

Banakar, Reza. *Merging Law and Sociology: Beyond the Dichotomies in Socio-Legal Research*. Berlin: Galda and Wilch, 2003.

Merry, Sally Engle. *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

———. "Law, Culture, and Cultural Appropriation." *Yale Journal of Law & the Humanities* 10, no. 2 (1998): 575–603.

Otto, Jan Michiel. "Kepastian Hukum Yang Nyata Di Negara Berkembang." In *Kajian Sosio-Legal*, edited by Adriaan W. Bedner, Sulistyowati Irianto, Jan Michiel Otto, and Theresia Dyah Wirastri, 115–56. Denpasar: Pustaka Larasan, 2012.

Rosen, Lawrence. *Law as Culture: An Invitation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

———. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. *The Culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Parker, Lyn, Irma Riyani, and Brooke Nolan. "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (Janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency." *Indonesia and the Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46. https://doi.org/10.1080/13639811.2016.1111677.

Peters, Rudolph. "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a Is Codified." *Mediterranean Politics* 7, no. 3 (2002): 82–95. https://doi.org/10.1080/13629390207030007.

Pompe, Sebastiaan. "Islamic Law in Indonesia." *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 4, no. 1 (1997): 180–200.

Prettitore, Paul Scott. "Family Law Reform, Gender Equality, and Underage Marriage: A View from Morocco and Jordan." *Review of Faith and International Affairs* 13, no. 3 (2015): 32–40. https://doi.org/10.1080/15570274.2015.1075758.

Rosen, Lawrence. *Law as Culture: An Invitation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

———. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. *The Culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Said, Edward W. *Orientalism*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

———. *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Shari'ah and Legal Pluralism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Sartori, Paolo, and Ido Shahar. "Legal Pluralism in Muslim-Majority Colonies: Mapping the Terrain." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no. 4/5 (2012): 637–63.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Smith-Hefner, Nancy J. "The New Muslim Romance: Changing Patterns of Courtship and Marriage Among Educated Javanese Youth." *Journal of Southeast Asian Studies* 36, no. 3 (2005): 441–59.

Snouck Hurgronje, Christiaan. *The Achehnese*. Leiden: E.J. Brill, 1906.

Trouwborst, Albert A. "Anthropology, the Study of Islam, and

Adat Law in The Netherlands and the Netherlands East Indies, 1920–1950." In *Tales from Academia: History of Anthropology in the Netherlands*, 673–694. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH, 2002.

Vignato, Silvia. "'Men Come In, Men Go Out': Single Muslim Women in Malaysia and Aceh." *Social Identities* 18, no. 2 (2012): 239–57. https://doi.org/10.1080/13504630.2012.652847.

Widjojoatmojo, R. Abdoelkadir. "Islam in the Netherlands East-Indies." *The Far Eastern Quarterly* 2, no. 1 (1942): 48–57.

Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

CURRICULUM VITAE

Nama	: Prof. Dr. Muhammad Latif Fauzi, SHI., MSI., MA.,
Tempat/Tgl Lahir	: Sidoarjo, 23 November 1982
NIP	: 19821123 200901 1 007
Pangkat/Gol	: Pembina Tk. 1 (IV/b)
Jabatan	: Guru Besar
Unit Kerja	: Fakultas Syari'ah, UIN Raden Mas Said Surakarta
Alamat Rumah	: Jalan LPMP Km. 1. Ngajeg RT 02 RW 25 Tirtomartani Kalasan
Email	: m.l.fauzi@staff.uinsaid.ac.id

I. EDUCATION

1. 2016 – 2021 PhD Southeast Asian Studies, Leiden Institute for Area studies (LIAS), Faculty of Humanities, Leiden University
2. 2007 – 2008 Leiden University, M.A. (*cum laude*) in the Department of Language and Culture of the Middle East
3. 2004 – 2006 State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, MSI. (*cum laude*) in the Department of Islamic Law
4. 2000 – 2004 Islamic University of Indonesia (UII) Yogyakarta at the Faculty of Islamic Studies (Islamic Law Department), SHI (*cum laude*).

II. PUBLICATION

1. Fauzi, Muhammad Latif and Yanwar Pribadi. 2024. "Muslim Youth Between Pragmatism, Islamic Concern, and Social Piety: The Case of the Da'wah Movement in Solo, Indonesia." *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* 28 (2): 798–824, indexed Scopus Q1.
2. Fauzi, Muhammad Latif. 2024. "Intermediaries and Corruption in the Bureaucracy of Muslim Marriage: The

Indonesian Case." *Contemporary Islam* 18 (2): 337–354, indexed Scopus Q1.

3. Fauzi, Muhammad Latif. 2023. *Aligning Religious Law and State Law: Negotiating Legal Muslim Marriage in Pasuruan, East Java*. Leiden: Brill, 2023.
4. Fauzi, Muhammad Latif. 2022. "Changing Trends in the Study of Sharia in Indonesia: An Account on Relevant Bibliographies." *Journal of Indonesian Islam* 16 (2): 511-533, indexed Scopus Q1.
5. Fauzi, Muhammad Latif. 2021. "Debating Sharīʿa in Contemporary Indonesia: Issues, Competing Authorities and the Public Sphere." *Tebuireng: Journal of Islamic Studies and Society* 1 (2): 128-159.
6. Fauzi, Muhammad Latif. 2019. "Registering Muslim Marriages: *Penghulu*, *Modin*, and the Struggles for Influence." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57 (2): 397-424, indexed Scopus Q1.
7. Fauzi, Muhammad Latif. 2019. "Actors and Norms in an Islamic Marriage: A Study of Madura Community in Rural Eastern East Java." *Journal of Indonesian Islam* 13 (2): 297-325, indexed Scopus Q1.
8. Fauzi, Muhammad Latif. 2019. Book review on Women and Property Rights in Indonesian Islamic Legal Contexts, by John Bowen and Arskal Salim (eds). *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde* 175 (1): 92-94
9. Fauzi, Muhammad Latif. 2017. "Efektivitas Sidang Keliling (Studi di Pengadilan Agama Wonogori)." *Al-'Adalah* 14 (2): 367-390
10. Fauzi, Muhammad Latif. 2017. "Islam, Adat, dan Politik: Perkembangan Ta'lik-Talak dan Pelembagaannya pada Era Kolonial." *Istinbath* 16 (2): 302-320
11. Fauzi, Muhammad Latif. 2016. "Women in Local Politics: The Byelaw on Prostitution in Bantul." In *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*, edited by Kees van Dijk and Nico J. G. Kaptein, 195–215. Leiden: Leiden University Press.
12. Fauzi, Muhammad Latif. 2012. "Religious Symbolism and Democracy Encountered: A Case of Prostitution

Bylaw of Bantul." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50 (1): 97–118, indexed Scopus Q1.

13. Fauzi, Muhammad Latif. 2012. "Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity." *Journal of Indonesian Islam* 6 (1): 125–44, indexed Scopus Q1.
14. Fauzi, Muhammad Latif and Hermawan, Sulhani (ed), *Islam dan HAM: Diskursus dan Pengalaman Indonesia*. Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
15. Fauzi, Muhammad Latif. 2012. *Mendialogkan HAM dan Syariah: Pembelajaran HAM di Kampus-kampus Islam*. Yogyakarta: PSI UII, 2012. (main author)
16. *Teks Kajen dan Serat Cebolek sebagai Model Pembelajaran Resolusi Konflik: Studi Metaetika*, Yogyakarta: PSI UII, 2012. (co-author)
17. Fauzi, Muhammad Latif. *Apakah Islam Membenarkan Kekerasan terhadap Pelacur (yang dilacurkan)?* Jakarta: KIAS, the Wahid Institute, and LBH APIK, 2011.
18. Fauzi, Muhammad Latif. 2010. "Islamic Family Law in Disputes: Reading the Open Gate of Indonesian *Ijtihâd* to the Criticism of the *Kompilasi.*" *Qanun, Journal of Islamic Law* 1 (1): 19-38.
19. Fauzi, Muhammad Latif. 2009. "Membaca Ulang Perkawinan Beda Agama" in Tim Penulis, *Bersikap Adil Jender: Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja.* Yogyakarta: PSI UII
20. Fauzi, Muhammad Latif. 2008. "Bagaimanakah Generasi Fikih Indonesia Mendatang?." *Millah – Jurnal Studi Agama*, 2008.
21. Fauzi, Muhammad Latif. 2007. "Good Governance and the Emergence of Public Sphere: Gazing upon the Reform of Islamic law in Indonesia." *Millah – Jurnal Studi Agama* 7 (1): 1-25.

III. ACADEMIC MEETING

1. Keynote Speaker "The Intersection of Sharia and State Law in Indonesia: Bureaucratisation and Judicialisation" pada ICOSLAW, UINSA, 31 Juli 2024.
2. Presentasi paper "Maintaining the Balance: Why Modins Survive in Muslim Marriage in Indonesia", pada Farewell Symposium – Prof. Nico Kaptein: From the Past to the Future: Islam and Religious Authority in Indonesia, UIII, 29-30 Agustus 2023.
3. Presentasi paper "Legalising Unregistered Marriage in Indonesia: Administrative Transgression and Judicial Discretion", pada International Conference on Sharia and Law, 6 April 2021.
4. Presentasi paper "Piety, propriety, and felicity: *Santri* youth's marriages in rural eastern Java" di Annual International Conference on Islamic Studies 2017, Jakarta.
5. Presentasi paper "Islam, Law and Divorce: The Notion of Taklik Talak in Javanese Muslim Society" pada Summer School "Islam in Indonesia", diselenggarakan the Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS), Belanda, di Istanbul, Turki, 26-30 Maret 2012.
6. Presentasi paper "*When Religious Law Prevails in the Uncertain State Law: Interreligious Marriage in Contemporary Indonesia*" pada International Conference "Sharing Identity & Religious Tradition: Islam and other factors in South East Asia" diadakan al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, UIN Sunan Kalijaga, 14-16 Desember 2012.
7. Presentasi paper "*When Religious Law Prevails in the Uncertain State Law: Interreligious Marriage in Contemporary Indonesia*" pada Spring School "Islam and the non-Muslim Other: Doctrines, Attitudes, and Practices", diselenggarakan the Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS), Belanda, di Istanbul, Turki, 26-30 Maret 2012.
8. International Conference "Islam and Human Rights: Theories and Practices in Contemporary Indonesia", diadakan Pusat Studi Islam UII dan NCHR, Oslo University, March 2012.

9. Presentasi paper "*Democracy and Public Morality: Observing the Bantul Regulation on Banning Prostitution*" pada International Conference "Islam and Democracy in Comparative Perspectives" diadakan al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, UIN Sunan Kalijaga, 26-27 November 2011.
10. Presentasi paper "*Islam and good governance in Indonesia: Learning from the reform of Islamic Family Law*" pada International Conference "Islam, Democracy and Good Governance in Indonesia" diadakan the TIYL, Universitas Leiden Belanda dan Kemenag, 6-8 Oktober 2009, di Novotel Semarang.

IV. AWARDS

1. 2015: PhD Scholarship, Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia
2. 2012: Participant of Australia Indonesia Muslim Exchange, 23 April – 6 May 2012.
3. 2008: Graduate with distinction (*cum laude*) of Master in Islamic Studies, Leiden University, the Netherlands
4. 2007: Participant of the programme of *The Indonesian Young Leaders* (MA in Islamic Studies), Leiden University and Department of Religious Affairs, Indonesia.
5. 2006: Participant of *Pembibitan Alumni*/Upgrading the Quality of Alumni of Indonesian Islamic Higher Education, Ministry of Religious Affairs,
6. 2006: Graduate (with cum laude) of Master of Islamic Studies, Islamic Law Department of UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Surakarta, 14 March 2025

Muhammad Latif Fauzi

PCI NU BELANDA

SELA
MA
SUK

KEPADA:

Prof. Dr.
MUHAMMAD LATIF FAUZI, SHI., MSI., MA.

Atas diraihnya **Guru Besar** Profesor bidang ilmu Pemikiran Hukum Keluarga Islam UIN Raden Mas Said Surakarta

"Semoga Ilmu yang diperoleh bermanfaat bagi nusa dan bangsa. Aamiin.

PCI NU BELANDA | nubelanda.nl

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA